ESUS, EL HOMBR DE NAZARET Y SU TIEMPO

Herbert Braun

JESUS EL HOMBRE DE NAZARET Y SU TIEMPO

HERBERT BRAUN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA

A la Neutestamentlich-Praktisch-Theologischen
Sozietät de Mainz,
a los compañeros Manfred Mezger y Gert Otto,
así como a todos los colaboradores,
amigos y estudiantes.

Título original: Jesus - Der Mann aus Nazareth und seine Zeit
Tradujeron: F. Heras y M. Pérez Alvarez
Cubierta y maquetación: Luis de Horna
Depósito legal: S. 175. 1975
ISBN 84-301-0633-2

Apartado 332 - Salamanca (España)
Printed in Spain
Gráficas Ortega, Asadería, 17 - Salamanca, 1975

CONTENIDO

PRÓLOGO
A LA EDICIÓN CASTELLANA

JAVIER PIKAZA

El libro de H. Braun que presentamos constituye un exponente típico del momento teológico en que vivimos. Por su concisión y claridad, por la audacia de sus interpretaciones y la radicalidad de sus posturas se ha convertido ya en un clásico. En las páginas que siguen intentamos ayudar a comprenderlo. Para eso lo situamos dentro del género teológico-literario de las vidas de Jesús, analizamos sus presupuestos y elementos fundamentales y lo encuadramos críticamente para el lector no especializado de lengua castellana.

1. *Las vidas de Jesús*

El fenómeno teológico-literario de las vidas de Jesús procede de un ambiente perfectamente definido: el mundo cultural germano del siglo XIX. Tras la ilustración, con la crítica racionalista y los distintos sistemas de pensamiento idealista, la vieja seguridad dogmática

del cristianismo empezaba a desmoronarse. Por otra parte, el descubrimiento de la historia antigua colocaba a los hombres cultos ante el enigma de un pasado muchas veces deslumbrante. En la unión de estos dos caminos —inseguridad dogmática y búsqueda de un pasado que sirva de ayuda— se ha situado la figura de Jesús.

Se escribía la vida de Jesús para liberarse de los dogmatismos de la iglesia que sobre el recuerdo y mensaje del viejo profeta galileo había edificado una superestructura oscurantista, opuesta al hombre moderno. Se estudiaba a Jesús por sospechar que su figura podía iluminar decisivamente el destino y quehacer de los hombres nuevos.

Esta investigación que constituye el quehacer fundamental del protestantismo germano del siglo XIX se divide de una forma general en tres momentos. El primero alcanza su culmen hacia el 1830-1840, se centra en la figura de D. F. Strauss y gira en torno a la problemática del carácter natural o sobrenatural de la historia de Jesús. La tradición dogmática anterior presuponía que la vida de Jesús ha roto el orden natural del mundo a través de sus milagros, su pascua y su realidad supramundana. En un esfuerzo colosal de crítica histórico-literaria D. F. Strauss ha pretendido mostrar que la vida de Jesús se mantiene dentro del campo de la historia, dentro del orden natural del mundo. Lo sobrenatural hay que buscarlo en otra dimensión, a partir de la fe que «*interpreta*» a ese Jesús como *entidad* divina [1]. La teología posterior no olvidará jamás ese intento.

El segundo momento de la investigación se centra en los años 1860-1870. La problemática, suscitada fundamentalmente por B. Bauer, la escuela de Tubinga y H. J. Holtzmann [2], se mueve en torno al problema crí-

1. Cf. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* I-II, Tübingen 1835-1836.
2. B. Bauer, *Kritik der Evangelien* 2 vol., Berlin 1850-1851;

tico de la prioridad de los sinópticos o Juan, de Marcos o Mateo y Lucas. Del ámbito básicamente teológico en que se discutía el carácter milagroso o no milagroso de la vida de Jesús se ha pasado al campo de la crítica literaria, a la búsqueda de las fuentes auténticas en que se conserva el recuerdo de la historia y las palabras de Jesús.

A finales del siglo XIX y a primeros del XX llegamos al tercer momento, representado fundamentalmente por J. Weiss y A. Schweitzer [3]. Del campo teológico y crítico (milagros y valor de las fuentes) se pasa al plano de la investigación histórica. Jesús ha sido simplemente un hombre; de eso no hay duda. Pero, ¿cuál fue su mensaje? ¿fue un mensaje de carácter moral que se centraba en la bondad del Dios que es Padre y la exigencia del amor interhumano? [4] ¿o fue, más bien, una llamada de carácter judeo-escatológico que anuncia el fin del mundo, el surgimiento de un reino diferente? [5].

Por la seriedad de su investigación y la radicalidad de las posturas que se abrazan, ese estudio de la «vida de Jesús» del siglo XIX constituye uno de los momentos culminantes de la historia del espíritu humano, al menos en occidente [6]. Sin embargo, el hecho de que la búsqueda histórica estuviera unida a presupuestos filosófico-religiosos de aquel tiempo y el mismo carácter

F. C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tübingen 1847; H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien.* Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863.

3. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892 y 1900; A. Schweitzer, *Das Messianitäts— und Leidensgeheimnis.* Eine Skizze des Lebens Jesu, Tübingen 1901.

4. Cf. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, publicada en 1900, reedición München 1964.

5. Ese carácter escatológico lo defienden J. Weiss y A. Schweitzer. Sobre esta división que proponemos cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, München 1966, 53, y en general toda la obra. La desarrolla también J. M. Robinson en la introducción a la obra de A. Schweitzer, 8 ss.

6. Cf. A. Schweitzer, *o. c.*, 49.

creyente (pascual) de los evangelios y del nuevo testamento ha motivado que toda esa investigación terminara en un fracaso. Así lo muestra la historia impresionante que acerca de ella ha escrito a principios del siglo XX A. Schweitzer [7]. La obra de Schweitzer, que semeja un monumento elevado a toda esta investigación, parece, al mismo tiempo, su canto fúnebre o discurso necrológico [8]. Este fracaso se debe primordialmente a tres causas: a) contradicciones internas; b) imperativos histórico-críticos y c) exigencias teológico-dogmáticas.

a) Para advertir las contradicciones internas basta con leer la obra de Schweitzer. Ciertamente, todos los autores del siglo XIX estudian la figura de Jesús; pero sus rasgos se presentan de manera muy distinta en cada autor y cada escuela. Son rasgos que reflejan más que a Jesús las convicciones, la búsqueda y sistemas de pensar del siglo XIX. Jesús se ha convertido en gran parte en un pretexto para exponer los propios pensamientos. Una historia que ha llegado a tales conclusiones debe fracasar internamente.

b) Por otra parte, hacia 1920, la crítica literaria de los evangelios ha venido a dar un paso impresionante. Los evangelios ya no se consideran como obra históricamente unitaria acerca de Jesús (Mc) o resultado de fusión de libros anteriores (Mt y Lc). Se han formado, más bien, yuxtaponiendo de manera arbitraria o sistemática, pequeñas unidades de palabras o gestos de Jesús que ha transmitido una tradición cristiana previa peculiarmente dotada de fuerza creadora y transformadora. En otras palabras, los evangelios no son «vidas de Jesús» sino el reflejo de aquello que las comunidades cristianas de los años 60 al 90 creían acerca de Jesús como Señor y Cristo. El mismo encuadre histó-

7. Nos referimos a la obra ya citada que apareció en 1906 con el título *Von Reimarus zu Wrede*, y que desde la edición de 1913 se titula *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

8. Cf. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1968, 11.

rico o geográfico ha sido creado por la comunidad o los evangelistas Ya no puede escribirse una historia de Jesús; su unidad se ha diluido en pequeñas confesiones creyentes. Así ha pensado la historia de las formas [9].

c) La misma teología dogmática se ha unido de algún modo a la historia de las formas· Jesús no ha sido objeto de una «historia neutral» que se preocupa de incidentes concretos, bien datables. La iglesia primitiva no transmite la historia de Jesús sino el mensaje salvador que representa Todo el nuevo testamento ha de tomarse en forma de confesion creyente y no como el testimonio de una historia que ha pasado. Por eso nuestra fe no puede estar fundada en la historia de Jesús que antes buscábamos [10]

Esto no significa que toda la investigación sobre la vida de Jesús del siglo XIX ha sido en vano La distinción de planos de D F Strauss, los esfuerzos críticos de Tubinga, la radicalización del carácter moral o escatológico del mensaje de Jesús siguen siendo un presupuesto (un «bien común») de todos los estudios posteriores. Pero ya nadie intentará escribir la vida de Jesús. Esa pretensión es imposible El caso típico de esta nueva situacion lo ofrece el *Jesus* de R. Bultmann [11] que sigue siendo una obra clave del momento teológico en que vivimos

Bultmann sabe que no puede redactar la «historia de Jesús», por eso esboza solo suavemente los rasgos de su vida Pero sabe que a través de los recuerdos cre-

9 Cf K L Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919, M Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubingen 1919, R Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gottingen 1921

10 Nos estamos refiriendo a la «teologia dialectica» que se viene a gestar en los años inmediatamente siguientes al surgimiento de la historia de las formas, sus representantes fundamentales fueron K Barth, F Gogarten, R Bultmann y E Brunner

11 Publicado en Tubingen 1926 Para todas las citas ulteriores utilizamos la edicion de Munchen 1967

yentes de la iglesia se transmite una palabra de Jesús que alude al juicio de Dios y la exigencia de conversión para los hombres; la misma historia de las formas puede convertirse en medio para alcanzar la auténtica palabra de Jesús.

Pero el *Jesus* de Bultmann se mueve, al mismo tiempo, en la dualidad de historia y fe de que nos habla la teología dialéctica. Jesús ha sido un hombre de la historia y como tal ha predicado el juicio de Dios y ha urgido la conversión de los hombres. Al mismo tiempo, dentro de la iglesia, ese Jesús se muestra como «palabra» que Dios ha dirigido a la historia de los hombres, es decir, como realidad del juicio (de condena y salvación) de que Jesús hablaba al predicar sobre la tierra.

Por eso, Bultmann no ha escrito una «vida de Jesús». Su obra es, más bien: una presentación del mensaje de Jesús, tal como se logra precisar aproximadamente a través de la historia de las formas; una confesión creyente en la que él Jesús que predicaba se presenta en la iglesia como realidad predicada (la palabra salvadora); y en fin, ambos elementos se interpretan de manera «existencial», como respuesta a la pregunta del ser humano, como autenticidad de nuestra existencia.

Estas notas bastan como transfondo para situar la obra de H. Braun que estamos presentando.

2. *H. Braun y su «Jesús»*

Nacido en 1903 y profesor de nuevo testamento desde 1949, H. Braun es un ejemplo típico del protestantismo alemán del siglo XX. Párroco a los 26 años, comprometido en tiempos de Hitler en el movimiento liberador de la «iglesia confesante», viene a desembocar ya tarde en la enseñanza universitaria a la que aporta

su experiencia existencial cristiana unida al rigor de su investigación histórica [12].

Con esto hemos aludido a los dos intereses fundamentales de su obra. Por un lado, y como heredero del siglo XIX, se mueve en el campo del análisis histórico; estudia los elementos determinantes del pasado y quiere precisar lo propio y distintivo del mensaje de Jesús. Sin embargo, al estar utilizando la historia de las formas, H. Braun sabe muy bien que el evangelio no se mueve simplemente sobre el plano de la historia positiva neutra; sus pequeñas unidades reflejan más bien la fe que la antigua comunidad creyente ha puesto en Cristo.

El segundo interés básico de H. Braun lo constituye la interpretación de viejos textos. El auténtico pasado no es aquel que se presenta como algo ya cerrado, inoperante, sino el que influye en nuestra vida y nos ofrece una nueva posibilidad de existencia. En ese campo H. Braun se siente heredero del intento de la teología existencial (desmitologizadora) de R. Bultmann y quiere llevarla hasta sus últimas consecuencias.

Este doble interés se ha materializado en las dos vertientes de su trabajo: la propiamente histórica y la teológica. En la primera debemos citar dos obras sobre el judaísmo tardío, Qumran y el cristianismo que no dudamos en calificar de excepcionales [13]. En la segunda se incluyen una serie de artículos, pequeños pero extraordinariamente influyentes, acerca de la interpretación teológica y cristológica del nuevo testamento [14]. A conti-

12. Semblanza de H. Braun por Th. Lorenzmeier, en H. J. Schultz, *Tendencias de la teología en el siglo XX*. Una historia en semblanzas, Madrid 1970, 625-630. Sobre el compromiso de Braun en tiempo de Hitler véase su autoconfesión en H. Gollwitzer - H. Braun, *Post Bultmann locutum* I, Hamburg 1965, 36.

13. *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* I-II (BHTh 24), Tübingen 1957; *Qumran und das Neue Testament* I-II, Tübingen 1966.

14. Esos artículos y otros de carácter más exegético han sido reunidos en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner*

nuación precisaremos algunos rasgos de estas obras que nos ayudarán a comprender mejor el transfondo y sentido de su libro posterior sobre Jesús que estamos prolongando.

Una comparación rigurosa con el judaísmo tardío y con la secta esenia de Qumran ha hecho posible que H. Braun detecte el rasgo definitivo del mensaje de Jesús: la exigencia del amor incondicional al prójimo en que está incluido el enemigo. Ese amor se encuentra por encima de todas las teorías, las prácticas rituales o los dogmas y exige que se evite la defensa propia o la venganza. Aquí se llega al carácter absolutamente nuevo de Jesús: el verdadero enemigo no es el «otro», ningún otro; enemigo del hombre es solamente el egoísmo propio. Esta visión incluye una manera nueva de entender a Dios: no es nunca fuerza que se impone, no es señor que ordena o juzga; para Jesús Dios es perdón, posibilidad de una existencia en el amor y libertad, invitación a realizarnos amando ilimitadamente al otro. Aquí se centra la primera gran obra de H. Braun acerca del judaísmo tardío y el antiguo cristianismo [15].

En su estudio sobre *Qumran y el nuevo testamento*, H. Braun ha condensado sistemática y cuidadosamente las relaciones (similitudes y divergencias) entre la secta esenia del mar Muerto y el mensaje de Jesús (y los primeros cristianos) ordenando de manera ejemplar la bibliografía existente sobre el tema hasta los años 1962-1964. Los resultados a que llega son fundamentalmente los mismos que hemos visto [16]: Jesús concibe al hombre como radicalmente pecador pero, al mismo tiempo, le sitúa ante el don de lo divino (vida como gracia) que

Umwelt, Tübingen 1962. Bibliografía completa de H. Braun hasta 1972, en G. Petzke, *Veröffentlichungen von Herbert Braun*, en *Neues Testament und christliche Existenz*. Festschrift für H. Braun, Tübingen 1973, 539-546.

15. *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* II, 83-99.

16. *Qumran und das Neue Testament* II, 85-118.

exige una obediencia radical y le conduce a una valoración absolutamente nueva del prójimo; de esa manera hace que estallen todos los moldes cerrados de una secta (del judaísmo), el ritualismo y los aspectos sacrales de la religión del viejo testamento. Sólo importa el nuevo «poder» de los hombres (la vida como gracia) y el «deber» o la exigencia de un servicio ilimitado hacia los otros [17].

El segundo campo de interés de H. Braun se centra en la interpretación teológica (existencial, moderna) del nuevo testamento. En esta perspectiva tenemos que citar varios artículos, publicados entre 1957 y 1961, en los que plantea de manera fríamente radical la problemática más fuerte del momento.

El primero de esos artículos está dedicado a la comprensión del nuevo testamento [18] y se esfuerza por mostrar el carácter absolutamente extraño del mundo cultural y religioso en que se mueven Jesús y los primeros discípulos (fe en espíritus, miedo ante el fin del mundo, visión de Dios como algo externo, intervenciones milagrosas...). Por eso la exégesis auténtica tiene que dejar a un lado todas esas viejas concepciones (objetivas) fijándose tan sólo en la «palabra» (subjetiva) que le ofrece el texto antiguo, la palabra de liberación y de exigencia que dirigen Jesús, Pablo y Juan. Por eso dirá H. Braun, con fórmula paradójica: tanto más objetiva (auténtica) será una interpretación cuanto más «subjetiva» sea (cuanto más se aplique a mi existencia) [19].

17. Además de sus obras fundamentales H. Braun ha escrito diversos artículos de carácter más popular sobre Qumran y el nuevo testamento. Cf. *Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu von Nazareth*, en *Gesammelte Studien*, 86-88; *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesus zum kerygmatischen Christus*, en H. Ristow - K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 142-148.

18. *Vom Verstehen des Neuen Testaments:* Neue Deutsche Hefte 40 (1957) 697-709. Publicado en *Gesammelte Studien*, 183-198.

19. *Gesammelte Studien*, 293.

Desde esta perspectiva se plantea el tema del canon del nuevo testamento [20]. El auténtico canon no lo forman la totalidad de los libros, con sus posturas antitéticas sino más bien aquel mensaje de liberación y de exigencia de amor en que concuerdan Jesús (sinópticos), Pablo y Juan. Desde ese centro se debe juzgar críticamente el valor de todo el resto [21].

En ese contexto ha planteado H. Braun el tema de la cristología del nuevo testamento. Su postura es bien sencilla: Jesús no ha proclamado ninguna cristología (ninguna doctrina sobre el valor ontológico o trascendente de su persona). Su mensaje ha sido más bien antropológico y alude a los siguientes temas: hombre como caído, gracia (Dios) que le libera y exigencia de una vida nueva en el amor. Esta antropología se mantiene constante en el cristianismo primitivo, en Juan y Pablo y constituye la única verdad del nuevo testamento. En cambio, la cristología (títulos que se aplican a Jesús en la comunidad antigua, formulaciones ontológicas de Pablo y Juan) es una especie de signo siempre variable que sólo sirve para expresar el valor de la antropología contenida en el mensaje de Jesús y en el fondo de la teología de Juan y Pablo [22].

Desde aquí se comprende el sentido de la «teología» (estudio de Dios). La teología no consiste en el intento de precisar el valor de un Dios trascendente que existe por sí mismo y que se viene a revelar en Cristo. Ese Dios es un invento de los hombres. El Dios cristiano es la «verdad» (la realidad) de la experiencia que Jesús suscita sobre el mundo; la verdad de nuestra vida como gracia que se nos ofrece primordialmente por medio de los otros y nos hace capaces de decir «yo puedo» (puedo

20. *Hebt die heutige neutestamentlich-exegetische Forschung den Kanon auf?:* Fuldaer Hefte (1960) 9-24, publicado en *Gesammelte Studien*, 310-324.

21. *Gesammelte Studien*, 322-324.

22. *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie:* ZThK (1958) 341-377. Publicado también en *Gesammelte Studien*, 243-282.

ser distinto, aceptándome como soy y agradeciendo mi existencia); Dios es la verdad de nuestra vida como exigencia de amor y de servicio hacia los otros que se expresa en el «yo debo» darlo todo por aquellos que viven a mi lado. Este «puedo» y «debo» como realidad de una experiencia fundamentante y liberadora, esta unión de «gracia» y «exigencia» concretamente vivida, tal y no otro alguno es el auténtico Dios de los cristianos [23].

Con esto sabemos ya quién es y cómo piensa H. Braun de tal manera que podemos suponer lo que será una obra acerca de *Jesus* que le encomiendan para encabezar la «Biblioteca de temas de teología» [24]. Esa «Biblioteca», dirigida al lector alemán culto pero no especialista, aborda de manera sencilla y monográfica los temas fundamentales del cristianismo: iglesia, Dios, biblia, resurrección, creación, futuro etc. Para exponerlos escoge algunos de los mejores especialistas del momento: G. Bornkamm, C. Westermann, H. Ott, U. Wilckens, H. W. Wolff, etc. Entre esos especialistas se encuentra H. Braun, para exponer el tema de *Jesus*.

Teniendo en cuenta el sentido de las vidas de Jesús del siglo XIX a que nos hemos referido y dado el carácter no especializado de la colección para la que escribe, pudiera parecer que este *Jesus* de H. Braun sería una simple obra de divulgación, adecuada a las circunstancias, pero totalmente negativa para la ciencia. No ha sido así. Braun ha querido condensar en este libro toda su experiencia histórica y teológica; por eso lo podemos presentar ante el lector de lengua castellana, calificándolo de problemático y profundo, de rico y peligroso, al mismo tiempo.

23. *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments:* ZThK Beiheft 2 (1961) 3-18. Publicado también en *Gesammelte Studien*, 325-341, cf. 335 ss.

24. Se trata de la *Bibliotek Themen der Theologie*, editada por H. J. Schultz, Stuttgart-Berlin.

La obra de H. Braun se mueve en el mismo campo del *Jesus* de Bultmann, pero aporta unos cambios de visión que debemos tener en cuenta: Bultmann es antes que nada un crítico literario; Braun es fundamentalmente un historiador, como lo demuestran sus obras sobre Qumran, el judaísmo tardío y el antiguo cristianismo; por eso, sin repetir el intento de reconstrucción del pasado de los autores del siglo XIX, su obra es una historia del ambiente en que vivió Jesús, de lo que fue y dijo a los hombres. Bultmann creía en la presencia de la palabra trascendente de Dios en el mensaje (y realidad) de Jesús; por eso comprender a Jesús significaba aceptar el juicio de Dios que en él había venido a realizarse; para Braun Dios carece de trascendencia; no es más que la verdad de la palabra de Jesús; por eso basta con escuchar y cumplir esa palabra que expresa la «nueva libertad» y quehacer del amor interhumano.

Con esto pasamos ya al estudio concreto del *Jesus*. Su contenido puede dividirse en cuatro apartados fundamentales: a) Introducción histórico-crítica (cap. 1-2); b) biografía de Jesús (cap. 3); c) mensaje (cap. 4-11) y d) interpretación de ese Jesús en el lenguaje trascendente de la cristología y teología (cap. 12-13).

a) La *introducción* la constituyen los dos primeros capítulos que presentan el contexto histórico en el que ha vivido Jesús y el contexto literario en que se ha trasmitido su recuerdo. Al contexto histórico (cap. 1) pertenece el estudio del judaísmo contemporáneo, con su visión de Dios, sus formas de vida (jurídica, ritual) y su esperanza; junto al judaísmo oficial, de tipo fariseo y apocalíptico, se estudia la secta de Qumran y el cercano mundo helenista. En todo este campo, la exposición de Braun se puede calificar de excepcional. Semejante es el juicio que merece el capítulo 2 en que analiza las fuentes literarias que trasmiten el recuerdo de Jesús (los evangelios). Ciertamente, Braun se mueve sobre el campo de la historia de las formas a que ya hemos aludido. Sin embargo, debemos señalar que no le importan

las formas literarias en sí mismas, como expresión de fe de la comunidad antigua. Su perspectiva es, más bien, de historiador; por eso, a través de las palabras en que la comunidad «recrea» (en un contexto de fe) el recuerdo de Jesús, H. Braun intenta llegar hasta la misma historia, a las palabras auténticas de Jesús.

Tales son los presupuestos con que estudia las dos partes siguientes: la vida de Jesús (cap. 3) y sus palabras (cap. 4 al 11). Pues bien, si queremos ser honrados debemos confesar que es una lástima que H. Braun no haya querido exponer de una manera clara y objetiva el otro presupuesto primordial en que se apoya; me refiero a la «hermenéutica», el sentido de la comprensión actual del hecho de Jesús y su palabra, tal como Bultmann lo expresó de forma básica en las primeras páginas de su libro [25].

A mi entender, la obra de H. Braun —tomada en sí misma y sin tener en cuenta el trasfondo que nosotros estudiamos— sería comprensible únicamente si tuviera otro capítulo introductorio en el que, junto con la historia de aquel tiempo y las técnicas literarias de los evangelios, se nos dijera lo que es el hombre actual, lo que desde nuestra situación moderna podemos juzgar como histórico, lo que puede ser palabra permanente de Jesús y lo que es sólo forma de hablar condicionada por su tiempo. Sólo así podríamos saber por qué el bautismo y los milagros (psicológicos) pertenecen al plano de los hechos y no su preexistencia o resurrección; comprenderíamos por qué es valiosa la sentencia que habla del hombre como señor del sábado y no aquella que se refiere al cercano fin de los tiempos, por poner un ejemplo.

Ciertamente, a través de una lectura crítica y atenta de su libro se pueden deducir los presupuestos hermenéuticos de H. Braun. Yo anotaría los siguientes: la realidad definitiva y superior es el proceso de realización de cada hombre (existencia) dentro de unos marcos

25. R. Bultmann, *Jesus*, München 1967, 7-15.

sociales; todo lo que se refiere a otro plano de realidad, de tipo objetivo, el mundo, un Dios que se halle fuera de los hombres, poderes que existen por sí mismos y que influyen en nosotros, todo eso pertenece al mito. Con estos presupuestos juzga Braun la realidad de la historia de Jesús, el valor de sus palabras y el sentido de Dios y de su reino. No nos oponemos a esa forma de interpretar el evangelio. Pero nos parecería lógico que Braun hubiera presentado su método de manera clara y objetiva, aquí al principio de su obra [26].

Teniendo esto en cuenta comprendemos perfectamente que H. Braun se mueve dentro del llamado «círculo hermenéutico»: desde su situación de hombre moderno juzga y decide lo que puede ser histórico y valioso en el pasado de Jesús; desde la realidad de Jesús que se le desvela a través del nuevo testamento puede interpretar de forma más auténtica el sentido de la vida, llega a una visión nueva del hombre (como agraciado) y al valor de una decisión que antes no se atrevía a tomar (amar ilimitadamente al otro). Este círculo es indispensable y todos nos movemos dentro de él. Pero nos gustaría que H. Braun lo hubiera planteado de una forma más precisa.

Con esto pasamos a la segunda y tercera parte del libro que, aun siendo paralelas, se distinguen claramente por la magnitud del material que incluyen. La segunda trata de la vida de Jesús (cap. 3); la tercera estudia sus palabras (cap. 4 al 11).

b) En la manera de valorar la *vida de Jesús*, H. Braun intenta mantenerse dentro de la perspectiva de la historia de las formas, dejándose llevar quizá por una tendencia demasiado minimalista en la aceptación de los

26. Sobre el sentido general de la visión de Braun y sus presupuestos filosóficos puede verse K. E. Logstrup, *Die Verkündigung Jesu in existenztheologischer und in religiosphilosophischer Sicht*, en *Neues Testament und christliche Existenz*. Festschrift für H. Braun, Tübingen 1973, 263-277.

hechos. A pesar de eso, su enfoque termina siendo peligroso. Sabemos por la historia de las formas que los evangelios presentan los hechos de Jesús desde una perspectiva pascual (como realidades de salvación); al sacarlos de ese plano e introducirlos en un contexto existencial moderno, esos hechos se vuelven inexpresivamente fríos. Tal es el peligro de H. Braun. Por eso no ha sabido expresar el auténtico valor creyente de los relatos sobre el origen de Jesús y de su pascua. Tememos que haya vuelto a caer en un camino que después del fracaso de las vidas de Jesús del siglo XIX debería hallarse prohibido [27].

c) Pasamos al *mensaje de Jesús* (cap. 4 al 11). Aquí se encuentra lo más valioso y positivo del trabajo de H. Braun. Comienza hablando del anuncio escatológico de Jesús que externamente ha fracasado pero sigue aludiendo a la importancia del momento en que vivimos (cap. 4). Después estudia la exigencia de conversión que nos conduce a sabernos y sentirnos absolutamente regalados en la vida: podemos existir de un modo auténtico, se nos llama al compromiso (cap. 5). La realidad humana puede interpretarse así de otra manera: lo importante no son las oraciones ni tampoco el culto; sólo es valiosa una actitud constante de abertura (cap. 6). Ya no existen mandatos religiosos; interesa únicamente el hombre que está abierto, comenzando una existencia nueva (cap. 7). En esta perspectiva hombre y mujer reciben las mismas obligaciones y derechos (cap. 8) y la riqueza se desvela como internamente peligrosa porque esclaviza al hombre (cap. 9). Todo el mensaje, en fin, se ha condensado en los dos últimos capítulos que hablan del «yo debo», de la exigencia de un amor ilimitado hacia los otros (cap. 10) y el «yo puedo» ,de la gracia en que mi vida aparece como internamente perdonada y regalada (cap. 11).

Tal es el contenido de estos capítulos que reflejan un enorme esfuerzo por centrar el mensaje de Jesús en sus

27. Cf. H. Zimmermann, *Jesus Christus: Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart 1973, 93-100.

líneas fundamentales. Por utilizar como trasfondo permanente las posturas del judaísmo oficial y qumrámico, H. Braun ha iluminado de forma hasta ahora difícilmente lograda aspectos básicos del mensaje de Jesús. Recordamos, sin embargo, que la línea general de interpretación de estos capítulos depende también de los presupuestos existenciales del autor.

d) Venimos así a la *interpretación del sentido de Jesús y Dios* (cap. 12 y 13) que constituye la conclusión de toda la obra. Ciertamente, H. Braun estudia el material de estos capítulos (autoridad de Jesús y realidad de Dios) con los métodos de la historia de las formas. Pero el tenor fundamental de los planteos y las conclusiones a que llega dependen del presupuesto existencial a que aludíamos. Por eso, la autoridad de Jesús se interpreta como el «valor intrínseco» de la palabra que proclama y cumple con su vida; por consiguiente es inútil acudir a formulaciones metafísicas que le muestren como realidad supramundana. Por su parte, Dios se entiende como el sentido de la experiencia que Jesús nos invita a realizar, como expresión de la comunidad humana en la que cada uno vive de los otros (como gracia) y para los otros (deber de ayudarles).

Lógicamente, la autoridad de Jesús se condensa en el valor de la palabra que proclama, en la actitud vital de confianza y compromiso humano que suscita. Todo el resto —títulos que interpretan su figura como hijo del hombre, señor o hijo de Dios, resurrección o preexistencia— no son más que una forma de expresar que aquel Jesús tuvo razón y que el «ejemplo humano» que suscita es la verdad definitiva de la historia.

Lógicamente, Dios no existe ya como «entidad autónoma», distinta del hacerse de los hombres tal como Jesús lo ha interpretado y suscitado. La realidad del hacerse interhumano, en el compromiso de la aceptación radical de lo que somos y en la exigencia del don ilimitado hacia los otros, todo eso, como verdad y quehacer al mismo tiempo, eso es lo que se llama Dios.

3. *Encuadre crítico de la postura de H. Braun*

Nuestro juicio ha de ser diferente en cada una de las cuatro partes de la obra porque es distinto el plano de verdad y realidad con el que juega en cada una.

a) En la primera parte (cap. 1 y 2) H. Braun merece una confianza máxima; sin embargo, debemos señalar que la historia de las formas no sirve directamente para llegar al hecho original de Jesús sino para comprender el sentido y vida que tuvieron los relatos acerca de Jesús en el ámbito creyente de la iglesia antigua.

b) Algo semejante podemos afirmar sobre el capítulo 3, en el que se habla de la vida de Jesús. Pero debemos señalar que los datos del evangelio no se pueden entender desde un plano biográfico moderno; son, ante todo, elementos de una confesión creyente. Sólo encuadrados en esa perspectiva pueden interpretarse de manera correcta no sólo aquellos hechos que hoy llamaríamos históricos (bautismo de Jesús...), sino también aquellos que por su misma profundidad permanecen fuera de las coordenadas de una historia positiva (realidad de la resurrección, preexistencia, etc.).

c) En la tercera parte (cap. 4 al 11) Braun ha captado con maestría de historiador y agudeza de teólogo el elemento decisivo del mensaje de Jesús que se condensa en ese juego del «puedo» (gracia) y «debo» (exigencia). Ese mensaje no propone una verdad genérica que tenga existencia por sí misma y que Jesús ha descubierto (idealismo). Jesús habla más bien de una experiencia de la vida; ofrece y exige algo que no existe por sí mismo; algo que no pertenece a la naturaleza del mundo y se realiza sólo en el compromiso personal al mantenernos abiertos al amor y al ponernos al servicio de los otros.

d) En la cuarta parte (cap. 12 y 13) nuestro juicio debe matizarse con cuidado. Reconocemos que H. Braun ha sabido llevar hasta las últimas consecuencias una manera existencial (y desmitologizadora) de entender el

mensaje de Jesús. Es más, lo ha hecho con una brillantez y valentía impresionantes. Pero lo que dice no pasa de ser una interpretación y quizá no sea la definitiva.

Nos parece bien el afirmar que la autoridad de Jesús reside en la verdad de su mensaje y en el hecho de que cumple en su persona lo que dice. Seguimos pensando que el Dios cristiano nunca puede ser algo ya dado, una entidad que se descubre antes de habernos puesto en contacto con Jesús. Es más, sabemos que a Dios no se le conoce en la teoría sino por la verdad radical de un compromiso en que se vive la gracia y exigencia de Jesús: ciertamente, Dios es la hondura y el valor de las palabras y el ejemplo de Jesús, la realidad fundamental del amor interhumano [28]. Pero esto no impide sino que presupone una trascendencia de Jesús como viviente (resurrección). Esto no impide que Dios se nos desvele en Jesús como la realidad fundamentante, el punto de partida, centro y meta de nuestra existencia.

Decíamos al principio de este prólogo que los esfuerzos por reconstruir la vida de Jesús en el siglo XIX habían fracasado. Pero debemos añadir que la problemática entonces suscitada sigue siendo decisiva. Igual que a Strauss, nos atenaza todavía la exigencia de saber lo que es historia (naturaleza) y lo que es mito (deformación irreal o interpretación creyente auténtica). Con la escuela de Tubinga pretendemos distinguir lo que en los evangelios es recuerdo de algo sucedido y aquello que es visión teológica formada por la iglesia. Lo mismo que a finales del siglo XIX, quisiéramos precisar lo que es palabra que invita a la conversión moral y aquello que es urgencia escatológica de un reino que se acerca. Esta triple dualidad que en el fondo es una misma —hombre y Dios— sigue siendo el campo de batalla de la exégesis de Braun. Sobre ese campo y con unos intereses semejantes se movió el *Jesus* de Bultmann; pero

28. Cf. H. Gollwitzer - H. Braun, *Post Bultmann locutum* I, Hamburg 1965, 29 ss.

el planteo general fue diferente y nos parece necesario recordarlo una vez más, finalizando ya este prólogo.

Bultmann aceptaba el «Jesús histórico»; lo tomaba como un hombre que había proclamado el juicio de Dios, partiendo de un campo de experiencia y esperanza israelita. Sin embargo, la verdad radical de Jesús no se hallaba en su palabra ni en su ejemplo sino en el hecho (pascual) de haber sido (de ser) la presencia escatológica de Dios entre los hombres. Ciertamente, se entendía a Dios de una manera existencial y no ontológica; pero Dios (la trascendencia) era elemento primordial del ser de Jesús (que es la palabra) y de la misma vida de los hombres. La riqueza ambivalente de las controversias del siglo XIX se mantiene todavía plenamente viva [29].

H. Braun es diferente. Jesús ya no es palabra escatológica de Dios; es un profeta que ha tenido palabras de exigencia y conversión que se traducen en un imperativo de amor interhumano. De esta manera, y desde un punto de partida totalmente distinto, H. Braun concuerda fundamentalmente con lo que dirán algunos de los representantes de la teología de la liberación, como J. P. Miranda [30].

Con esto H. Braun se ha separado decisivamente del *Jesus* de Bultmann [31]. Sólo acepta el mensaje de Jesús y olvida el sentido de su pascua [32]. Por eso, la cristología

29. Cf. J. Pikaza, *Exégesis y filosofía*. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann, Madrid 1972, 190 ss, 210 ss. Para una comparación del Dios de Braun con el de Bultmann, cf. Th. Lorenzmeier, *Exegese und Hermeneutik*. Eiene vergleichende Darstellung der Theologie R. Bultmanns, H. Brauns und G. Ebelings, Hamburg 1968, 158-176.

30. Cf. J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972, 67 ss y sobre todo *El ser y el Mesías*, Salamanca 1973, 121-149.

31. La forma amistosa con que R. Bultmann reseña el intento de Braun al estudiar las relaciones del mensaje cristiano primitivo y el Jesús histórico no significa que apruebe su postura: cf. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, en *Exegetica*, Tübingen 1967, 463.

32. Cf. H. Boers, *Herbert Braun's Quest for what is essentially christian:* Journ. Amer. Accad. of Religion 35 (1967) 350-361.

viene a convertirse meramente en símbolo de la verdad del mensaje que Jesús ha predicado. El evangelio se desvincula del plano de fe en el que se ha vivido y se ha compuesto y queda reducido a signo y expresión del auténtico hacerse existencial humano. En el fondo, y a pesar de todas las distancias, hemos vuelto al mismo intento de la historia de Jesús del siglo XIX, por más que su figura ya no se interprete en un registro hegeliano o neokantiano sino dentro de coordenadas existenciales [33]. Es más, el siglo XIX se mantuvo en el esfuerzo de superación de las grandes antítesis. H. Braun las ha dejado atrás; desaparece lo sobrenatural y el mensaje escatológico; sólo queda un Jesús que se mantiene dentro de los límites humanos, con la exigencia de una moral de carácter existencial, antropológico. Por todo esto, pensamos que la obra de H. Braun se debe leer con una dosis grande de interés, de humor e independencia crítica.

Debe leerse con interés porque es el resultado de uno de los esfuerzos exegéticos fundamentales de nuestro siglo. Hay un rasgo fuerte en la palabra de Jesús, una radicalidad en la visión de Dios que nadie como Braun nos ha venido a interpretar. Por eso, el interés que su lectura debe suscitar se puede convertir en una auténtica llamada al compromiso y conversión cristiana.

Con el interés entra el humor. Se trata del humor que es propio del científico que sabe que su obra, lo mismo que las obras de los otros, se asienta sobre el campo lábil de la hipótesis. Es el humor del que expone su postura, sabiendo que no pasa de ser «probable». Así deben tomarse gran parte de las afirmaciones de H. Braun acerca de lo propio o lo añadido de Jesús, lo histórico o no histórico.

33. Cf. H. Zimmermann, *o. c.*, 100. Sobre el Dios de Braun, cf. H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963, 63 ss.

Por fin, es necesaria la independencia crítica. No me refiero aquí a una crítica que sea por principio negativa respecto a las posturas y visiones de H. Braun; tan acrítica sería una negación total como una aceptación sin condiciones. Independencia crítica significa la posibilidad de situar la obra de H. Braun dentro de la historia de la exégesis y la teología, como resultado de unos presupuestos literarios y filosóficos que (acéptense o no) se deben poner siempre nuevamente en duda.

Esta independencia crítica responde al hecho de que existen otras obras serias acerca de Jesús escritas actualmente y bien distintas del *Jesus* de Braun que prolongamos. Sus autores son G. Bornkamm y E. Schweizer [34].

Esta independencia puede provenir de una visión de Dios distinta. Ciertamente, Dios no es un objeto, pero es más que el simple amor interhumano; es el fondo y el origen del amor, tiene entidad, independencia, actúa. Esta independencia se funda en la certeza de que Jesús puede llamarse y ser el «cristo»: porque ha desencadenado sobre el mundo un movimiento nuevo de aceptación y gracia (H. Braun); porque al hacerlo nos revela al ser original, el gran futuro al que tendemos (Dios).

En resumen, para H. Braun la fe supone fundamentalmente una posibilidad humana; Jesús no trasciende el plano de nuestra historia. Su ejemplo y su palabra marca la más alta posibilidad del hacerse humano, pero sigue siendo historia de la tierra. Ciertamente, habrá unos hombres que viven ya de acuerdo a la palabra de Jesús, la aceptan y agradecen. Pero al hacerlo siguen simplemente sobre el mundo, como un momento más —el más excelso— de la vida de la tierra.

Sin negar radicalmente el valor de H. Braun podemos suponer que por Jesús nos llega una voz que es diferente; una voz que desborda las posibilidades naturales y exis-

34. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956 y E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München-Hamburg 1968.

tenciales de los hombres y la tierra. Esa voz que no es nuestra (no la suscita ni el mundo ni la historia) es el gran don que viene del misterio (Dios) y lo realiza entre los hombres; es voz que se hace nuestra en Jesucristo que es un hombre de la tierra (Jesús) y es el rostro decisivo del misterio trascendente (es Cristo, hijo de Dios, señor divino).

Tales son las reflexiones fundamentales que nos suscita la obra de H. Braun. Quizá puedan servir de aclaración a aquellos que no tienen que moverse profesionalmente dentro de este campo de preocupaciones teológicas.

INTRODUCCIÓN

«¿Quién fue Jesús de Nazaret?». Esta es la pregunta a la que este libro intenta dar respuesta. «Jesús de Nazaret»: tenemos que prescindir por tanto de los títulos que Jesús ha recibido a lo largo de la constitución de los escritos neotestamentarios y todavía después: el mesías, el hijo de Dios, el hijo del hombre, el señor (el kyrios), *la palabra* (*el* logos). *De estos títulos —sobre cuyo acierto se hablará más tarde (p. 147 s)—* se puede *prescindir por ahora. Porque no están presentes en el comienzo de la evolución. Jesús fue considerado como un hombre real. Y esta valoración de Jesús no quedó ni siquiera derogada cuando la comunidad creyente lo confesó como mesías e hijo de Dios y le añadió con el transcurso del tiempo títulos de importancia cada vez mayor. Todavía en el tránsito del siglo I al II, el error esencial contra la recta comprensión de Jesús se describía así: si alguien niega que haya venido en carne, no confiesa a «Jesús» (1 Jn 4, 2 s); se habla quizás de su bautismo, pero no de su pasión sangrienta (1 Jn 5, 6). En resumen: el* hombre *Jesús —al menos en cuanto a la formulación— quedó intacto. Así que tomar nosotros como punto de partida el* hombre *Jesús no es una concesión que haya que arrancar penosamente al nuevo testamento. El hombre real Jesús es la*

base unívoca del nuevo testamento. Se trata aquí de Jesús de Nazaret.

Si Jesús fue un hombre real, tuvo que vivir en un tiempo y en un medio ambiente determinados. Esto es: es un fragmento del pasado. Por esto preguntamos: «¿quién fue *Jesús de Nazaret?». Sin duda que para comprender una magnitud del pasado se precisa a quien quiere comprenderla una cierta comunión, unos ciertos presupuestos comunes con el objeto que pretendemos clarificar. Y es cierto que todos nosotros estamos influidos por esta figura. La tradición occidental trae consigo el que nos acerquemos a esta figura con una cierta precomprensión; y da igual que, supuesta esta precomprensión, nuestra relación con Jesús de Nazaret sea positiva, negativa o indiferente. Al tratar ahora de Jesús de Nazaret, el presupuesto que se nos exige es algo distinto del contenido de esa precomprensión nuestra a que nos acabamos de referir. No podemos desde luego eliminar nuestra precomprensión; ni debemos. Pero podemos dejarla un poco en suspenso. Y es justamente éste el presupuesto que se pide a quien pregunta sobre Jesús: no dar un «sí» enfático, no preparar de antemano un «no» como resultado final, no encerrarse en la reserva como en una torre de marfil; sino, en cuanto sea posible, estar abierto a lo que llegue a nosotros desde esta figura.*

Pero esta figura —ya lo hemos notado— es un hombre concreto del pasado. No se trata por tanto de un Jesús imaginario, éste ante el cual hemos de estar abiertos al preguntar. Se trata de un hombre real pasado. Para poder recibir correctamente un fenómeno así, tenemos que considerar de entrada dos círculos de preguntas. Primero: ¿en qué medio ambiente —y en este caso especialmente— en qué medio ambiente religioso se manifestó Jesús? Y segundo: ¿dónde encontramos una información fidedigna sobre él, esto es, cuáles son las fuentes que nos informan sobre él? Sólo tras superar estas cuestiones podemos comenzar a escuchar y reflexionar sensatamente sobre la vida de Jesús y lo que él pretendió.

1

LOS DATOS PREVIOS

Jesús fue judío. ¿Qué hay que decir del judaísmo de su tiempo? En el país judío, en Palestina, el pueblo no vive independiente políticamente. Judea es administrada por un procurador romano; los reyes que gobiernan Galilea son príncipes semijudíos vasallos del imperio romano. Con todo, se ha mantenido la independencia religiosa; y teniendo en cuenta que religión y derecho están estrechamente ligados para el judío, existía a pesar de todo una considerable independencia en toda la vida judía. La instancia jurídica suprema es el sanedrín con sus 71 miembros. Está compuesto de la nobleza sacerdotal, que designa al sumo sacerdote, los ancianos aristocráticos, los saduceos y los pertenecientes a la clase social de los escribas, los más tarde llamados rabinos. El culto ritual, tanto sacrificial como de oración, y la preocupación por la ley como pauta de la vida religiosa y social están representados en estos estamentos.

En tiempos de Jesús dos movimientos impregnan la vida piadosa del judío: una intensa espera del fin de los tiempos, la llamada apocalíptica, y el fariseísmo. No es que ambas cosas se excluyan mutuamente. Pero es típico

que los acentos se colocan de forma distinta en los textos fariseos, esto es, rabínicos, y en los apocalípticos. No tenemos información exacta sobre la extensión de los círculos fariseo y apocalíptico. Tampoco sobre las influencias que tuvieron ambos movimientos en el conjunto del pueblo. Su influjo, con todo, en ningún caso se debe considerar insignificante. A esto se añade lo que sabemos desde hace algún tiempo: ni siquiera el judaísmo palestinense era una magnitud tan cerrada en sí como antes nos imaginábamos. Justamente la comunidad de Qumran, que tiene su centro comunitario a un día de camino de Jerusalén, muestra influjos helenístico-orientales en sus escritos.

La apocalíptica es para nosotros un movimiento anónimo. Poseemos hace tiempo sus escritos, que fueron conservados por la iglesia cristiana cuando la piedad judía, a partir de la caída de Jerusalén (70 d.C.) y la definitiva ruina política bajo Adriano (135 d.C.), se apartó decididamente de su urgencia en la espera del fin de los tiempos. Pero estos escritos no tienen nombre de autores auténticos; se presentan como revelaciones que se atribuyen a las grandes figuras del antiguo testamento, por ejemplo Enoc o Esdras. Este anonimato vale también para los textos de Qumran, conocidos desde hace 20 años, que se insertan totalmente en este movimiento apocalíptico.

¿Cuál es el objeto de la apocalíptica? A diferencia de las grandes líneas fundamentales del antiguo testamento, está convencida de que este mundo es cada vez peor y está a punto de acabarse, pero que el mundo de Dios va a llegar y sustituirá la situación de este mundo. Hasta aquí se puede designar a la apocalíptica como uniforme. Pero de hecho existían en este movimiento las más distintas posibilidades de llenar en concreto el mencionado marco general. El fin se puede poner tan lejano como para que haya que recorrer antes considerables espacios de tiempo. Pero también se puede considerar tan cercano como para que un texto de Qumran designe

como último sacerdote al que entonces ejercía el ministerio y como último pueblo a los romanos (bajo seudónimo). Incluso la predicación de Juan Bautista parece anunciar como inminente la época final. Tales cálculos naturalmente no deben darse a conocer a todo el mundo. Catástrofes en la naturaleza y en la vida política de los pueblos preceden el fin de la historia y hacen especialmente penosa y difícil la vida en este último período de la «tribulación» y el «dolor». La figura que juega un papel decisivo en este suceso final —como testigo, como juez o como redentor final— puede llevar distintos nombres en cada uno de los sistemas apocalípticos: el hijo del hombre, el mesías, o hasta dos mesías: el sacerdotal y el regio. Hay incluso sistemas apocalípticos que no necesitan una figura mesiánica. El tiempo final trae consigo el nuevo estado del mundo. Y en esto la apocalíptica está de acuerdo. En cambio, se contradicen las afirmaciones sobre la forma en que se va a manifestar este nuevo estado. En la última época, este estado puede parecer la prolongación del más acá; entonces el reino del mesías y la consumación salvífica con él dada se conciben como totalmente terrenales. Otros círculos apocalípticos trasladan el estado de la consumación salvífica exclusivamente al mundo celestial, al llamado mundo futuro. En este caso, el reino terrenal del mesías puede suprimirse completamente. Pero también, disminuido en el grado de su consumación salvífica, puede constituir la conclusión terrena de la historia mundial, conclusión que, comparada con la historia transcurrida hasta ahora, sólo presenta una relativa sublimación: la maldad, la desgracia y la calamidad tienen en el reino mesiánico un fin sobre esta tierra. Finalmente, el reino del mesías, incluso realizándose en una tierra *nueva*, puede ser esbozado con rasgos del más allá y puede borrar los rasgos terrenos. La Jerusalén celestial desciende a la tierra. La consumación salvífica se perpetúa eternamente. La creación entera participa de esta profunda renovación. En el marco de esta contraposición entre ambos mundos

tiene lugar la resurrección de los muertos. También aquí varía la concepción: primero se espera la resurrección sólo de los justos; más tarde de todos los hombres; mientras que en la apocalíptica de Qumran parece que la resurrección no juega ningún papel. Tiene lugar el juicio del mundo. Trae consigo la recompensa de los piadosos y el castigo de los impíos. Se concibe a los últimos fundamentalmente como las naciones no judías y sus injustos gobernantes, pero también como los judíos no piadosos. Es objeto de inminente espera especialmente el castigo de los romanos que mantenían ocupada Judea desde Pompeyo (63 a. C.). Existen círculos judíos, los llamados zelotes (fanáticos), que contribuyen a este castigo de los impíos por medio de la rebelión armada y así intentan apresurar el comienzo del fin. Al igual que los justos reciben la salvación como existencia eterna, los impíos o son aniquilados o castigados al eterno tormento de fuego. Vemos que las concepciones en concreto poseen una variedad considerablemente amplia. De ahí que este movimiento apocalíptico sea el campo de cálculos siempre nuevos del fin y el lugar apropiado para una descripción, fantásticamente adornada, de detalles futuros. Con todo, no se olvida, antes se agudiza, la seriedad de la exigencia religiosa: actuar piadosamente es el mandamiento divino verdaderamente más acuciante, ya que el juicio y la gloria de aquel mundo son inminentes.

Hay sistemas apocalípticos que tratan con especial detalle la necesidad de una conducta piadosa. Pero con esto entramos en un tema que determina la vida judía incluso para quien no está especialmente abierto a la apocalíptica: ¿qué hay que decir sobre la exacta observancia de la ley?

La ley procede del antiguo testamento. De ahí que le sea característica una valoración igual de los mandamientos éticos y rituales, para nosotros difícilmente concebibles. Esta igualdad de valoración se afirma ya como evidente antes de la época de Jesús: «Sobre tres cosas

subsiste el mundo: la torá (la instrucción conforme a la ley), el culto y la caridad» (Abot I, 2). Tras esta igualdad de valoración se encuentra una clara concepción de Dios y de su voluntad. Es Dios quien ha dictado estos mandamientos y de este origen resulta la cuestionabilidad o incuestionabilidad de los preceptos concretos. «No hace impuro el cadáver, ni hace puro el agua, pero es una prescripción del rey de todos los reyes», formula un rabí a finales del siglo I d. C. La ley del antiguo testamento se ha desplazado en el judaísmo de la época de Jesús en una forma típica. El movimiento laico del fariseísmo ensancha el círculo de las personas: los preceptos de pureza dictados en el antiguo testamento para los sacerdotes son válidos ahora también para el judío no sacerdote, para el laico, si quiere aspirar a llevar una vida realmente piadosa. También se recorta ahora a los casos particulares la observancia de los preceptos concretos. En el antiguo testamento, estos preceptos, en muchos aspectos, están formulados sólo de forma general y por eso ofrecen algo así como un precepto enmarcante; éste se transforma ahora en un cúmulo de preceptos detallados en parte complicados. Ordenar la vida según dichos preceptos exige un esfuerzo no poco considerable. Los judíos que no se sienten con fuerza y viven no farisaicamente pierden su vocación religiosa; pasan por «pecadores». Cierto que no hay que imaginar a los fariseos como rigoristas a rajatabla. Hay en su ámbito concepciones más rígidas y más abiertas. Su meta es incluir toda la vida en el sistema de coordenadas de los mandamientos. Además, para no molestar demasiado en los casos concretos el transcurso de la vida, se pueden introducir algunas facilidades; pero, incluso en esos casos, se describe muy detalladamente hasta dónde es lícito llegar para poder mantener todavía la pretensión de, a pesar de todo, no haber transgredido un mandamiento.

La consecuencia de esta evolución es una vida que —sin tener en cuenta todos los compendios de mandamientos que se encuentran incluso en los textos judíos—

no se enfrenta con las situaciones concretas a partir de una palabra o de una postura general, sino que más bien es un proceder que en cada caso particular debe saber de modo preciso qué es lo que hay que hacer o no hacer dadas estas circunstancias. La vida, consecuentemente, está regulada con un estilo casuístico hasta el menor detalle. Para poder organizar su vida de este modo, hay que tener presentes una cantidad no pequeña de aplicaciones particulares y concretas de los mandamientos. La piedad farisea tiene este ideal. Por ello es clara la *necesidad de ocuparse cada vez más de la aplicación de* los mandamientos particulares a los casos concretos pensables, esto es, la necesidad de volverse cada vez más a la actividad de los rabinos.

La vida cultual del judío se mueve alrededor de la observancia de los días festivos y del sábado de cada semana. Los días festivos están fijados temporalmente a lo largo del año conforme a la doctrina oficial farisea; esta fijación incluso en la costumbre piadosa es discutida por pequeños grupos, que cambian el calendario de forma que cada fiesta caiga todos los años en el mismo día de la semana; así el sábado nunca queda minado en su importancia por otro día festivo. Lo fundamental en la fiesta sabática es la renuncia a todo trabajo. Los escribas recopilan 39 trabajos prohibidos el sábado. Se recibe una penosa impresión de la observancia sabática al oír lo que estaba prohibido: llevar un objeto de una parte a otra; hacer un camino de más de 2000 yardas; preparar la comida. Sólo observando determinadas reglas de conducta está permitido dar de beber al ganado y cuidar de él. Pero también están previstas facilidades a los más estrictos mandamientos. Y no es que todas estas prescripciones coincidan totalmente en el detalle exacto en los grupos concretos del judaísmo. Lo común es el precepto de que la seria observancia del sábado, como voluntad de Dios, es en sí un valor absoluto. El que el hombre puede disponer del sábado, como formula un texto judío, es una excepción; se expresa por

ejemplo en la disposición de que el peligro de muerte «desplaza al sábado», y que, por tanto está permitido ayudar en sábado en caso de una aguda enfermedad.

El judío piadoso es un hombre que reza. Los tiempos de oración están establecidos. Mañana y tarde todo judío piadoso confiesa la unicidad de Dios mediante la repetición de pasajes veterotestamentarios determinados, mediante la recitación del llamado *shema*. Los tiempos de oración son la mañana, la tarde y el anochecer. A la práctica de la oración se asocian el ayuno que, como uso común, se practica, según determinadas reglas, lunes y jueves.

Las leyes de pureza juegan un papel especial en la vida del judío. En el antiguo testamento se establece que determinadas clases de animales, la sangre y el contacto de un cadáver hacen ritualmente impuro. Los escribas regulan las particularidades, naturalmente en los grupos estrictos como la comunidad de Qumran de forma más rigorista que en el fariseísmo oficial. Si ha tenido lugar una impurificación, los baños de inmersión consiguen la necesaria reparación. No sólo las clases de comidas, también su modo de empleo está sometido a las más detalladas prescripciones de pureza; esto constituye una adición a la legislación veterotestamentaria. Las manos hay que purificarlas ritualmente hasta la muñeca por una rociadura de agua antes de todo plato fuerte. También en este caso están fijados los detalles de forma precisa: los momentos exactos en el transcurso de la comida, la cantidad de agua que se necesita, la postura correcta de las manos en la ceremonia. Es típica de la exactitud minuciosa de este esfuerzo por la pureza cultual el precepto de la doble rociadura de las manos: el primer baño elimina la impureza de las manos; el segundo elimina las gotas que quedan del primer baño que ahora se han vuelto impuras.

Todos los productos agrícolas del suelo, hasta las especias, están sometidos al mandamiento de separar la décima parte y entregarla a los sacerdotes y levitas.

También aquí la reglamentación llega hasta el detalle sin que se alcance una completa uniformidad.

Junto al sector cultual se encuentra el ético. Pues el recto proceder, incluso para el judío más serio, no es sustituible ni reemplazable por la observancia cultual externa. El judío piadoso se sabe obligado a la modestia, afirma la humildad, se opone a la ambición, debe amar al prójimo, y cuando sea necesario debe perdonarlo; debe ayudar materialmente al pobre: hacerle compartir la propia casa. Cierto que el prójimo es aquí el judío de la misma fe y el prosélito; sólo al principio del siglo II d. C. puede describirse al prójimo como creatura, por tanto, como hombre sin más. De todos modos, esta concepción amplia también se expresa. Sin duda este amor al prójimo puede ser entendido como el medio para un fin: se consige el propio honor a través de la honra de los demás; se destruye la intención de los demás hombres mediante la renuncia a la propia voluntad; se alcanza que el enemigo sea castigado por Dios, al renunciar a la propia alegría por el mal ajeno. Las buenas obras dirigidas al prójimo se transforman en un escudo que protege a quien las hace ante el juicio condenatorio divino. Es verdad que el deber de sostener a los padres, como cualquier obligación para con los demás hombres, se puede eludir con una promesa adecuada. Por lo tanto, el amor al prójimo en ningún caso se piensa radicalmente. Lo mismo sucede en otros terrenos. Así, en el judaísmo de entonces se aprecia grandemente la riqueza. Sin embargo, hay grupos, como la comunidad de Qumran, que resaltan el peligro espiritual que va inherente a la riqueza. La moral sexual del judío es estricta. Sólo está atestiguada la renuncia al matrimonio en determinados círculos qumránicos. En otro caso el matrimonio no sólo se concede, es un mandamiento obligatorio para los escribas. La promiscuidad sexual antes de o durante el matrimonio está severamente condenada. Cierto que un hombre puede estar simultáneamente casado con varias mujeres; pero entonces ha de sostenerlas mate-

rialmente. La mujer goza un derecho matrimonial inferior: no puede estar casada con varios hombres, tampoco puede iniciar un divorcio. En cambio, al hombre sí le está permitido: según la interpretación más laxa, por cualquier motivo (por ejemplo, si a la mujer se le ha quemado la comida); según la más estricta, sólo en caso de adulterio por parte de la mujer.

El judío piadoso, en situaciones extremas, defiende con su existencia, esto es, como mártir, todos estos intereses religiosos y éticos. En la época de Jesús, para el judío normal, no se daban tales situaciones extremas. Sólo ocasionalmente, en las décadas anteriores y posteriores a Jesús, tuvieron que pagar los fariseos un tributo de sangre a sus despóticos reyes vasallos. De igual forma, los choques de la comunidad de Qumran con el judaísmo oficial sólo llevaron ocasionalmente a situaciones de martirio. A pesar de todo, no cabe duda: cuando se trata de los grandes contenidos —monoteísmo, rechazo de la idolatría, fornicación y asesinato—, el judío piadoso se sabe unívocamente obligado al martirio. La muerte del rabí Aquiba es un conmovedor ejemplo de esto.

¿Cómo entiende el judío piadoso su postura ante Dios? En todas las matizaciones del judaísmo se encuentra nítidamente presente la convicción de que el hombre es una creatura de la divinidad. No obstante, el hombre posee la libertad de afirmar la voluntad de Dios y de hacer realidad esta afirmación en su vida. En lo que respecta al modo y medida de esta realización se da una notable variedad en cada uno de los textos judíos. El juicio final que Dios lleva a cabo está presente en todos ellos. Pero la postura con que el hombre justo se enfrenta a este juicio no se puede describir con *una sola* frase: junto a un ánimo confiado se encuentran el llanto, las quejas y la confesión de los pecados al pensar en el juicio. El judío piadoso sabe que necesita de la misericordia y de la bondad del juez. La medida de esta necesidad puede oscilar en cada una de las matizaciones del judaísmo. Pero siempre es la ley aquello a lo que el judío,

por la misericordia de Dios, está referido. Misericordia divina y ley divina: ambas cosas constituyen para el judío piadoso una unidad sin problemas. Esta bipolaridad tiene como consecuencia una característica oscilación en la postura piadosa: el hombre piadoso confía animosamente en salir airoso del juicio por medio de sus obras (se sabe de hombres piadosos y de rabinos veterotestamentarios que se considera que no han pecado); pero al mismo tiempo carcome la preocupación de que las obras no basten y, por tanto, que más o menos se necesite la misericordia del juez.

> ¿Con quién eres tú bueno, Dios, sino con aquellos que invocan al Señor? Purificas a un hombre que ha pecado si este hombre reconoce y confiesa sus pecados: por todo esto estamos avergonzados. ¿Y a quién perdonarás los pecados sino a aquellos que han pecado? Bendices a los hombres justos y no castigas lo que han pecado y tu bondad se dirige a los pecadores que hacen penitencia (Ps Sal 9, 6 s).

El hombre piadoso, por tanto, es un pecador, aunque no un auténtico pecador como los impíos y las «naciones», los hombres no judíos. Por ello necesita la misericordia de Dios. Pero la misericordia no es misericordia pura; depende de que el hombre piadoso se confiese pecador y haga penitencia; el hombre piadoso puede y debe operar juntamente con ella. La confesión de los pecados permanece enmarcada en la seguridad de que la conducta piadosa tiene éxito; tiene éxito, si bien por medio de la autohumillación:

> Serás honrado por el Altísimo precisamente porque te has humillado como te corresponde y no te has equiparado al hombre justo. Por esto serás tanto más honrado (4 Esd 8, 48 s).

Pero el juicio inminente es el motor que mantiene permanentemente en marcha este movimiento entre el ánimo confiado y la preocupación. Así, un rabí puede

recomendar el considerar calculadamente en la trasgresión y en la obediencia el provecho terreno y el daño eterno, el daño terreno y el provecho eterno. Pues Dios calcula —según la comparación de un rabí— como un comerciante que anota puntualmente en la cuenta del cliente toda suma. La fe en Dios es aquí la fe en una retribución que actúa de forma precisa. Apoyándose en esta convicción el judío piadoso piensa poder actuar de forma que salga airoso en el juicio. Por supuesto que no sin la misericordia de Dios. Pero la misericordia no lo invierte todo radicalmente, sino que sólo corrige la correspondencia de obra y salario en el hombre que no la haya alcanzado.

Al mismo tiempo todas estas convicciones responden de forma adecuada a la imagen que se tiene de Dios. Hay unos rasgos que determinan la imagen de Dios común a todas las religiones: su poder, su justicia, su amor y bondad. A estos se añaden unas características especiales. No se alegra con la perdición de los impíos, se dice, y, no obstante, él y sus piadosos se alegran de ello. Dios, además, personifica la ley. Esto se expresa míticamente diciendo que su curso diario está dividido de forma que estudia la ley y su interpretación durante tres horas, vestido con las filacterias, durante otras tres horas alimenta el mundo entero y otras tres se entretiene con Leviatán, la serpiente primitiva. Celebra el sábado en el mundo celestial con los ejércitos de ángeles. También los piadosos han de ser juzgados por él. Pero para ellos no será un juicio severo y actuará a la ligera; mientras que en el juicio sobre las naciones, se sentará y procederá sin prisa y fundadamente. A pesar de la aseveración expresa de que ante Dios no hay acepción de personas, el judío piadoso espera un trato de excepción para él en cuanto que tomó con seriedad la ley: Dios, la ley personificada, otorga al judío piadoso un *status* religioso especial.

Jesús fue judío. Por eso, para comprender a Jesús, es imprescindible el conocimiento del judaísmo contem-

poráneo arriba descrito. No obstante, hay que tener en cuenta que la tradición sobre Jesús sólo en su estadio primero y más antiguo se movió en el ámbito judío o, más exactamente, judeo-cristiano. Muy pronto, ya en las primeras décadas de la evolución posterior a Jesús, la tradición sobre él penetró en un estadio que era característicamente distinto al del judaísmo de Palestina. ¿Cuál es la situación religiosa que —a través de un judaísmo no palestinense, un judaísmo helenístico o, sin esta mediación, por un influjo directo— comenzó a conformar por contraposición y analogía las tradiciones sobre Jesús? Naturalmente aquí sólo es posible una exposición muy breve y selectiva del mundo religioso extra-judío. Pero tal elección es también muy posible a partir de la misma materia; porque aquí se trata sólo de los ámbitos sobre los que se expresó la tradición de Jesús, a medida en que ésta se fue ampliando.

Una figura central de la propaganda religiosa extrajudía es el «hombre divino». Esta figura procede del helenismo; pero repercutió considerablemente en las concepciones del judaísmo helénico. El hombre divino predica una vida virtuosa, sabia y, con todo, inserta en las cosas del mundo. Esta vida está impregnada por la renuncia al placer de la carne y del vino y por la continencia sexual. Realiza curaciones que son descritas como expulsiones de demonios, ya que todas las enfermedades se consideran como posesión demoníaca. Incluso resucita muertos. Con esto se acerca a los exorcistas judíos. Pero todo este campo no es específicamente judío sino común con el helenismo oriental.

Así pues, también este mundo helenístico oriental tiene sus salvadores. Se les encuentra —en lo que sigue, cito fenómenos religiosos de procedencia muy diversa— en las antiguas divinidades naturales que ahora alcanzan una significación que va más allá de su patria local originaria; como, por ejemplo, Attis, Adonis, Isis y Osiris, o en héroes, como Hércules. Entre los salvadores se encuentran también filósofos importantes como Pitá-

goras, como Apolonio de Tyana, colocados al mismo nivel que los hombres divinos arriba citados; también soberanos magníficos como Alejandro Magno y Augusto. Se les llama hijos de Dios o héroes, se cuenta de su procreación por la divinidad y de su nacimiento maravilloso, *en algunas ocasiones* de su *nacimiento* de una virgen. No permanecen en la muerte, sino que suben al mundo celestial o son resucitados. Se aparecen a sus seguidores tras su muerte. Ayudan a los hombres con sus enseñanzas, que van encaminadas a llevar una vida virtuosa, activa y austera. Cuando se trata de divinidades mistéricas, trasladan a sus seguidores, de la esfera de muerte de este mundo de los sentidos a su propio *camino*, el *camino* de la *vida*. Y esto a través de lavados y bautismos sacramentales que se pueden encontrar hasta en las manifestaciones marginales del judaísmo oficial —pensamos en Juan Bautista—, y a través de comidas santas y celebraciones mistéricas. Especialmente las variedades de la llamada gnosis, muy diversificada, quieren elevar al hombre de la vanidad de esta vida, de la muerte y la tiniebla, al mundo de la luz y de la vida; el enviado *gnóstico* hace de *mediador* para esta elevación.

En todo este ámbito, la divinidad, en ocasiones múltiplemente escindida en sí misma, es la figura que tiene y reparte luz y vida. El hombre, hundido en la materia y en el mundo de los sentidos, posee aún un núcleo de sustancia divina. Si, ante la predicación de los mistagogos o de los mensajeros gnósticos, se decide por la luz, entonces se decide por su propia divinidad. Recibe en la *celebración* el *renacimiento* y *experimenta*, eventualmente de forma estática, la elevación. Cuando estas orientaciones religiosas exhortan a una conducta terrena recta, esto sucede, por así decir, de forma accesoria e inacentuada. Porque la divinización del hombre se identifica aquí con la pérdida de su persona concreta. Con la concreción del yo se desvanece también el prójimo concreto.

2

LAS FUENTES

¿Quién fue Jesús de Nazaret? Responder a esta pregunta parece sencillo a quien se enfrenta a ella por primera vez. Aparte de Tácito (*Anales* XV, 44; sobre el 100 d. C.), las fuentes extra-cristianas no relatan nada fidedigno sobre Jesús de Nazaret. Pero ¿no tenemos el nuevo testamento? Fuera de los evangelios sólo se dan breves datos sobre la vida de Jesús: Dios lo envió, murió ajusticiado por los romanos, fue resucitado, resurgió tras la muerte, marchó al mundo celestial. Este ámbito que incluye el mundo celestial lo llenan los evangelios con detalle. Pero hay que tener en claro que en este ámbito tenemos ante nosotros una confesión de fe de los cristianos, que dicen «sí» a Jesús. Podemos compartir este «sí» a Jesús. Pero nos resulta difícil compartir la forma de este «sí», que se apoya en unos presupuestos de cosmovisión antiguos. Más tarde (p. 147 s) será objeto de nuestra reflexión si y en qué manera podemos pensar de otro modo esta forma antigua del «sí» a Jesús y si podemos repetir, pensado de otro modo, su contenido central. Pero aquí, cuando afirmamos que la forma de los evangelios constituye una confesión religiosa, que-

remos significar que las fuentes que tenemos sobre lo que era Jesús de Nazaret no se presentan como relatos objetivos y desinteresados; esta constatación vale incluso para el tercer evangelista a quien, según afirma él mismo, interesa grandemente la exactitud y veracidad de la materia que nos relata (Lc 1, 1 s). Las fuentes nos hablan de Jesús expresando de antemano su significación, queriendo instruir y misionar en el sentido cristiano. Es una ventaja, porque el amor ve agudamente; pero también un inconveniente porque el amor acentúa arbitrariamente hasta la deformación. Además esta confesión se realiza en un ámbito normal dentro de aquella concepción del mundo, pero que hoy ya no puede ser aceptado. En resumen, tenemos que leer los evangelios críticamente, si queremos mantener la esperanza de que, a través de la *imagen* de Jesús que tenían los primeros cristianos, podamos penetrar también, aunque sólo sea parcialmente digna de confianza, en el hombre real Jesús. ¿Cómo habrá de ser ésta nuestra lectura crítica?

Al hacer una pregunta retrospectiva por el Jesús histórico es totalmente improcedente recurrir al cuarto evangelio, el de Juan. Porque en él Jesús habla en discursos monológicos largamente ampliados. La forma de estos discursos no es judía, pertenece a un tipo de discurso que ya conocemos, propio no de la religión palestina, sino de la helenístico-oriental. Esta manera de hablar, ya en la forma externa, está además en clara oposición con el modo en que los tres primeros evangelios, los llamados sinópticos, hacen hablar a Jesús. En los sinópticos se encuentran discursos particulares de Jesús; incluso las grandes composiciones de discursos, especialmente de Mateo y Lucas, se manifiestan como una yuxtaposición de pequeñas unidades de sentencias concretas. El hombre Jesús no pudo haber hablado simultáneamente como el Jesús sinóptico y el de Juan; no habló como el Jesús de Juan. Esto se confirma al analizar el contenido de los discursos. En los tres primeros evangelios sólo por excepción habla Jesús de sí

mismo. La mayoría de las veces trata sobre cosas concretas de la fe judía ante grupos concretos de judíos piadosos. El Jesús de Juan, por el contrario, predica en monólogo, sin referencia a los problemas judíos concretos: la salvación que él trae y la configuración de esta salvación justamente en su persona, que es y da luz y vida. En tanto que el mundo lo rechaza a él y a la verdadera salvación, se condensa este rechazo en el «no» de los «judíos», designados en bloque como enemigos. A esta «imagen vital» no le interesa en absoluto una concreción humana de Jesús: el evangelista, de forma retrospectiva, hace que Jesús predique la fe como, según la convicción del círculo cristiano de Juan, ha de creerse en Jesús. El cuarto evangelio es improcedente como fuente para responder a la cuestión de quién fue el Jesús de Nazaret histórico.

Quedan por consiguiente los sinópticos. Pero tampoco ellos contienen una descripción históricamente fiel de la vida de Jesús que abarque desde su nacimiento y aparición hasta su resurrección. Gracias al trabajo de la llamada historia de las formas sabemos hace décadas que el transcurso de la vida de Jesús, en su conjunto como en el detalle de las escenas particulares —en el lenguaje especializado decimos: el marco de la vida de Jesús—, tampoco ofrecen un recuerdo concreto de los datos de la vida real de Jesús. Este marco es más bien un trabajo de la tradición y en su redacción final es obra de cada uno de los evangelistas concretos. Cualquier lector, aun no especializado, puede verificar esto basándose en una sinopsis que ofrezca uno junto a otro los textos de los tres primeros evangelistas. Cada escena y el material de sentencias que se contiene en ellas son colocados por cada evangelista en distinto contexto y a veces con una considerable variedad en cuanto al contenido; basta únicamente comparar la unción de Jesús en Marcos (14, 3-9) y Mateo (26, 6-13) con la de Lucas (7, 36-50). La primera historia de la tradición no ha trabajado sin tendencias propias: también cada evan-

gelista tiene esbozadas claramente intenciones teológicas que impregnan el material que se les ha trasmitido oralmente o por escrito; es decir, hacen hablar a Jesús de una manera acomodada a su convicción teológica. Por eso en esto no son fundamentalmente diferentes del cuarto evangelio: tampoco los sinópticos ofrecen un recorrido históricamente fiel de la vida de Jesús; también ellos dibujan su *imagen* de la vida de Jesús.

De aquí resulta una doble constatación. Primero: los tres primeros evangelistas no nos ponen en situación de conocer y presentar en detalle el transcurso de la vida de Jesús. Naturalmente Jesús fue un judío palestino; y seguramente fue ajusticiado en edad temprana por la justicia romana. Pero muchos otros detalles se deben al trabajo expositivo de la tradición y de los evangelistas y por eso no nos dan un material fidedigno para presentar una vida de Jesús que transcurra en los sucesos concretos y que nos los presente uno tras otro como de hecho sucedieron. Más tarde (p. 55 s) hemos de tener en cuenta esta limitación, cuando consideremos en concreto la biografía de Jesús. Junto a las descripciones de la vida de Jesús se encuentran en los sinópticos sus palabras. Aquí son necesarias precisiones más complicadas, porque el estado de la cuestión es más complicado que en las secciones narrativas de los textos sinópticos. Esta es la segunda constatación que tenemos que admitir. La comunidad cristiana, hasta el principio del siglo II, estaba convencida de recibir como instrucciones unas especiales alocuciones y palabras del Espíritu santo. Pero el Espíritu es equiparado con el Jesús exaltado no sólo por Pablo (2 Cor 3, 17); también los textos pospaulinos nos relatan instrucciones del Jesús exaltado (Hech 9, 10) y junto a ello, sin distinción, instrucciones del Espíritu (Hech 21, 4; 21, 11). El primitivo profeta cristiano, que habla en Espíritu, dice por tanto palabras del Señor exaltado. Pero ya que para los primeros cristianos lo que importaba era el contenido de las palabras, no hacían distinción entre las palabras que fueron real-

mente pronunciadas por el Jesús histórico y las palabras que un profeta cristiano pronuncia en una situación concreta como alocución de Jesús. Supuesta esta postura fundamental del cristianismo primitivo, no nos admiraremos de que en la tradición se trasmitan en cantidad considerable como palabras de Jesús, palabras que provienen de esta segunda fuente: los primitivos profetas cristianos que hablan en el Espíritu. Estas «palabras de Jesús», presentadas por un profeta cristiano repiten adecuadamente la postura fundamental de Jesús; pero nosotros, que nos preguntamos ahora por lo que realmente dijo el Jesús histórico, tenemos que considerarlas como «inauténticas». No es un juicio de valor; es una constatación histórica.

¿Existen criterios que nos hagan posible reconocer y separar en los tres primeros evangelios las palabras auténticas de Jesús y las que han surgido en el transcurso de la tradición? La ciencia histórica ha elaborado métodos que prestan este servicio. Basta con tener presente lo siguiente: el grado de seguridad de lo que se consigue con ellos es de otra clase al de la matemática y las ciencias naturales porque aquí —conforme a la esencia de la consideración histórica— no se puede utilizar la prueba lógicamente convincente a través de la observación y del experimento. Y esto justifica el que la seguridad haya de ser mayor en la constatación de la inautenticidad que en la afirmación de la autenticidad. Examinemos ahora en concreto las posibilidades. Las *composiciones* de discursos son naturalmente obra de la tradición, del evangelista, y por tanto inauténticas. Una mirada a los sinópticos, por ejemplo en el llamado sermón del monte (Mt 5-7), donde el tercer evangelista, pero también en menor medida el segundo, ha agrupado la misma materia de forma totalmente distinta, deja de lado toda duda: los grandes complejos de discursos no reproducen fielmente un discurso que haya sido pronunciado así por el Jesús histórico. La agrupación en grandes discursos sirvió a la instrucción comunitaria.

Pero estos discursos se componen de piezas particulares.

¿Qué ocurre, por su parte, con las sentencias particulares? Consideremos ante todo su forma. Una sentencia, como por ejemplo Mt 11, 27, remite ya por su forma a un ambiente helenístico oriental extrajudío como su lugar de origen. Pero la mayor parte de las sentencias de Jesús en los sinópticos llevan en cuanto a la forma un ropaje lingüístico judío. ¿Cómo hay que juzgar en este caso, que es el más corriente? Las observaciones formales *aquí ya no nos ayudan; hay que añadir como criterio* la cuestión que se refiere al contenido, y esto, de un doble modo. A saber: si una palabra de Jesús comparte su contenido con el judaísmo circundante, ¿significa que no es típica de Jesús? o si su contenido se aparta del judaísmo circundante, ¿significa que es típica de Jesús? Esta constatación es relativamente sencilla de encontrar para un observador que conoce a fondo el judaísmo contemporáneo. Pero hay que analizar el contenido también bajo otro punto de vista: ¿tal contenido se puede atribuir al pensamiento global, a la posibilidad de expresión de Jesús, corresponde tal contenido a la imagen global que se tiene uno que hacer del Jesús histórico? El lector atento de esta consideración advierte naturalmente en seguida cómo nos encontramos aquí metódicamente en un suelo algo vacilante. Porque la imagen global, si se consigue sólidamente, se apoya en la suma de observaciones particulares; y con todo esta imagen global ha de servir de nuevo como criterio para una palabra particular. No obstante, este criterio, con una sensible atención y con prudente reserva, puede y debe ser empleado.

Las posibilidades que resultan en resumen son por tanto las siguientes: el contenido de una palabra está a nivel judío; entonces no es exclusivamente típica de Jesús. Pero con todo puede muy bien ser auténtica. Porque Jesús parece compartir hasta un cierto grado contenidos que por lo demás eran judíos. Las sentencias,

por ejemplo, que colocan cerca el fin de los tiempos parece que pertenecen a un estadio más antiguo de la tradición, cuando no a la misma vida de Jesús, mientras que sólo las más recientes capas de tradición sinóptica aplazan el fin de los tiempos. En el primer caso citado no hay seguridad de que sea auténtico, pero existe una cierta probabilidad de ello. Pero hay otras sentencias de Jesús que se mueven a un nivel judío en las que no podemos admitir como posible la autenticidad, como por ejemplo en lo que aducimos seguidamente. Jesús afirma que ha venido para cumplir exactamente hasta la última tilde de la ley veterotestamentaria (Mt 5, 17-19). Esto está pensado con una mentalidad eminentemente judía: por tanto, en ningún caso es típico de Jesús. Pero además contradice a la libertad de Jesús, testimoniada por otra parte con tanta frecuencia, libertad frente a determinadas exigencias concretas de la ley. Por eso esta sentencia, con gran seguridad, ha de ser tenida como inauténtica. Reflexionemos ahora según la otra posibilidad: una sentencia de Jesús tiene un contenido que, a pesar de la formulación judía, no se puede deducir desde un punto de vista judío o judeō-qumrámico, sino que contradice al pensamiento judío; por ejemplo, el mandamiento del amor al enemigo (Mt 5, 44). Aquí con gran probabilidad está justificado el aceptar que en tal sentencia de la tradición tenemos ante nosotros una palabra de la boca de Jesús, una palabra auténtica de Jesús. He dicho: «con gran probabilidad», porque ni en este caso está excluido el que un transmisor judeocristiano haya captado bien el estilo de Jesús, pero haya formulado él mismo la sentencia; no está excluido que tal sentencia sea típica de Jesús, pero a pesar de ello —en lo que respecta a la formulación— sea inauténtica.

Espero que de todo lo dicho haya quedado fundamentalmente claro al lector el estado en que se halla la investigación: no existe una absoluta seguridad; pero con la oportuna prudencia, el juicio puede alcanzar un grado más o menos elevado de probabilidad. Con ello creemos

haber eliminado la sospecha de que la predilección o la antipatía del investigador frente a los contenidos concretos transmitidos pueda ofrecer la medida de lo «auténtico» o «inauténtico»; se trata más bien de un trabajo que exige objetividad, un trabajo que hay que dominar y hay que practicar de forma esmerada y sensible. Más tarde, en la presentación según su contenido de las distintas secciones de las palabras de Jesús que se nos han transmitido (p. 67 s), han de expresarse los resultados de la investigación que aquí hemos elaborado; entonces los tengo que suponer, y el lector, donde se trate de «auténtico» e «inauténtico», habrá de remitirse a este segundo capítulo para los criterios fundamentales.

3

LA BIOGRAFIA

No conocemos el año en que nació Jesús. La leyenda de Herodes el Grande que persigue a Jesús niño y por eso hace mater a los niños de Belén (Mt 2, 13-18), presupone que se encuentra aún vivo Herodes el Grande, muerto el año 4 a.C. Esto concuerda mejor que la datación que se ofrece en el relato de la navidad lucana (Lc 2, 1-3) al hacer coincidir el nacimiento de Jesús de forma especial en Belén con un censo que, según nuestro conocimiento, se realizó el año 6-7 d.C. Mateo y Lucas citan Belén como lugar de nacimiento. Este dato procede de la dogmática judeo-cristiana que escoge el lugar del nacimiento esperado para el mesías, basándose en Miq 5, 1-3. Pero ambos evangelistas descubren involuntariamente que para ellos Belén es importante sólo por motivos dogmáticos. Porque las circunstancias más concretas se contraponen en ambas exposiciones: en Lucas (2, 1-52) el censo trae a los padres a Belén por un corto espacio de tiempo, para hacerlos volver luego a su lugar fijo de morada, Nazaret; en Mateo (2, 1-23) los padres viven en Belén y sólo tras el episodio de la huida y de la estancia en Egipto se transforma Nazaret en su nuevo

lugar de morada. De la fórmula estereotipada «Jesús de Nazaret» se podría deducir que Nazaret es el lugar donde nació Jesús. Pero esto tampoco es totalmente seguro. Porque los textos alternan entre las designaciones «el nazareno» y «el nazareo» y la última expresión originariamente es difícil referirla a Nazaret. El tiempo y el lugar exactos del nacimiento de Jesús nos son desconocidos.

También las circunstancias extraordinarias de su nacimiento han de tenerse por legendarias. Pablo (Gál 4, 4) aún no sabe nada de un nacimiento especial de la Virgen. Sólo el tercer evangelista (Lc 1, 34 s) hace que María como madre de Jesús sea una virgen, en oposición a su propia exposición en Lc 2, 1-14, donde originariamente falta el motivo virginal. Mateo (1, 18-25) amplía este motivo: José no ha poseído a María como esposa hasta el nacimiento de Jesús. Por lo demás, se aplican a Jesús rasgos tomados de la forma en que se concebían las figuras salvadoras helenístico-orientales (cf. p. 43 s).

De la familia de Jesús no sabemos nada fidedigno. Me parece lo más seguro que tuvo hermanos y que su madre y sus hermanos no lo comprendieron (Mc 3, 31-35). Su madre María, según los textos sinópticos (Mc 15, 40 s par), no se encuentra junto a la cruz. Su hermano Santiago se transforma sin duda en las décadas siguientes en el hombre dirigente de los judeo-cristianos de Jerusalén. Parece ser histórico el que Jesús se hizo bautizar por Juan Bautista como relatan los evangelios (Mc 1, 9-11 par). Pero de ahí no se puede deducir una ligazón esencial de Jesús con la comunidad de Qumran.

¿Cómo tenemos que imaginarnos la aparición de Jesús? El estilo de Jesús no parece haber correspondido a la imagen de lo que el judío piadoso esperaba del mesías: es manifiesto que no está interesado con especial énfasis en liberar políticamente a Palestina del dominio romano. La comunidad lo confesó desde la constitución de la fe pascual como el mesías que había de venir e eluminó después retrospectivamente esta confesión suya

con algunas escenas relevantes de su vida: Jesús como mesías en su bautismo (Mc 1, 9.11 par), confesión de Pedro (Mc 8, 27-30 par), relato de la trasfiguración (Mc 9, 2-10 par) y proceso ante el sanedrín judío (Mc 14, 53-65 par). Pero es seguro que Jesús mismo no exigió de sus oyentes la afirmación de tal dignidad. Y es probable que él no se entendió a sí mismo de esta manera, en la forma más antigua de sentencias (Mc 8, 38; Lc 12, 8) Jesús distingue entre el hijo del hombre como otra persona y él mismo. Jesús rechaza incluso la designación de «bueno» aplicada a él (Mc 10, 18; Lc 18, 19) Existe una oposición entre el auténtico carácter no mesiánico de la vida de Jesús y la confesión pascual de Jesús como mesías que actúa en la tierra, el segundo evangelio recubre esta oposicion con los repetidos mandamientos de silencio que Jesús impone a sus discípulos o a quienes ha ayudado de alguna manera (Mc 5, 43; 7, 36; 8, 26): el hijo de Dios ostensible, epifánico, se transforma por medio de tal exposición en el núcleo de una epifanía *secreta*, de una revelación *secreta*. En todo caso, incluso en la forma actual de los relatos sinópticos, que hacen moverse a Jesús a través de Palestina como mesías secreto (Marcos) o descubierto (cf. Mt 12, 6, Lc 11, 1), su aparición carece de aquel esplendor que para el judío piadoso acompaña al día y a la figura del mesías Las circunstancias de su aparicion son modestas Su relación con la posesión material ha de ser calificada al menos de discreta; aunque el tercer evangelista ha generalizado intencionadamente (cf Lc 12, 31 con Mt 6, 33) esta postura suya acentuando el aspecto negativo Pero claramente Jesús no era un asceta Mateo suprime los movimientos anímicos de Jesús, aun los ya mencionados en Marcos. su ira, su asombro, su tristeza, su queja Jesús, además, tiene amigos entre los religiosamente proscritos, los publicanos y los hombres que no viven según el principio fariseo, los llamados «pecadores» Así pudo la maligna murmuración calificarlo de «comilón» y «bebedor» y reprocharle su proceder no pia-

doso (Mt 11, 19 par). En estas circunstancias es de suponer que para él la pureza cultual no tenía un especial relieve religioso. Los evangelios acentúan de forma diferente su relación con los judíos: Marcos puede poner de relieve la benevolencia de Jesús ante su mundo circundante (10, 21); Mateo hace hablar a Jesús como judío fiel a la ley (5, 17-19), cuyo camino está ya intensamente testimoniado por el antiguo testamento, pero los judíos salen a su encuentro con asechanzas (Mt 22, 35).

Su aparición está doblemente caracterizada: a través de sus discursos, que son relatados más intensamente en el primero y tercer evangelio, y a través de sus hechos, que ocupan el primer plano en el segundo evangelio.

Las palabras de Jesús serán objeto de una exposición más estudiada más tarde (p. 67-146). Basten aquí unas observaciones a la forma concreta de su modo de hablar. Su lengua fue el arameo; la peculiaridad exacta de este dialecto todavía no está del todo aclarada por la investigación. Hoy poseemos sus sentencias sólo a través de una traducción griega. Pero incluso en este griego traducido del arameo se notan las características de la forma de hablar semítica: la concisión preñante del discurso y su forma de expresión, ateórica, práctica. Con frecuencia se amplía esta capacidad imaginativa por medio de parábolas que toman su mundo imaginativo de la vida diaria. Para citar únicamente algunos ejemplos: el labrador que siembra, la gran diferencia entre el pequeño grano de mostaza y la planta crecida; los pescadores que recogen la pesca de la red; los huéspedes que rechazan la invitación a la cena y son sustituidos por otros; el pastor que para buscar *una* oveja deja solo al rebaño y se alegra especialmente con el animal nuevamente encontrado; la mujer que tras una solícita búsqueda se alegra por *un* dracma que vuelve a encontrar. La forma plástica de estas expresiones se graba inmediatamente. Sólo que en su explicación no se ha de querer trasladar a la cosa significada cada uno de los rasgos de la imagen, sino que hay que atender al hecho de que estas parábolas,

con el colorido de su exposición, quieren dibujar un único pensamiento importante; por tanto, la mayoría de las veces, son parábolas auténticas. A lo largo de la tradición los textos muestran sin duda el esfuerzo por subrayar rasgos marginales de la imagen y por ampliar en una alegoría una parábola narrada originariamente con un solo punto culminante. Naturalmente estas parábolas sirven en Jesús mismo para que los oyentes puedan captarlas y retenerlas fácilmente; en contra de Mc 4, 10-12 par, no están pensadas originariamente como instrucción *secreta*.

Junto a las palabras de Jesús está su actuación. La tradición menciona una porción de hechos extraordinarios que corrientemente se llaman los «milagros» de Jesús. Comparados con el mundo religioso circundante, estos «milagros» llaman la atención por el hecho de que jamás son milagros para *castigar*. Me parece sumamente probable que lo que significa, según aquella imagen del mundo, el que Jesús cure a los enfermos, es que ha librado al enfermo del demonio que causa la enfermedad. Tal actividad está testimoniada de la misma manera para el caso de los rabinos judíos y para el de las figuras salvadoras del mundo extra-judío (cf. p. 43 s). En este asunto tenemos que tener claro un doble aspecto. Primero: los presupuestos de nuestra imagen del mundo para comprender todo este complejo no son los mismos que los del hombre antiguo. En la antigüedad la capacidad de llevar a cabo «milagros», hechos extraordinarios, no era una posibilidad a disposición de cualquier hombre corriente; pero ciertas personas piadosas y relacionadas con el mundo divino, tanto rabinos piadosos como sabios y magos extra-bíblicos, helenístico-orientales (Pitágoras y Apolonio de Tyana, por ejemplo) tenían fama de ser capaces de realizar tales hechos. Por tanto, nuestro juicio ha de tener presente el ámbito antiguo *total*, no sólo el ámbito neotestamentario; de lo contrario, concederíamos al nuevo testamento un reglamento de excepción que no corresponde a la realidad

de que los milagros del nuevo testamento surgieron en una concurrencia real con los milagros extra-bíblicos. Se puede reconocer claramente esta concurrencia en el antiguo reproche de alianza con el diablo hecho contra Jesús (Mc 3, 22 par). Hay que medir a todos con la misma medida. Por ejemplo, la curación de un ciego por Vespasiano, proclamado césar en Egipto, está de igual forma doblemente testimoniada en la antigua literatura extra-bíblica (Tácito, *Hist* IV, 81; Suetonio, *Vespasiano* 7). Opino que no se debe, con una estrechez de miras racionalista, poner en duda en su conjunto la facticidad de las curaciones milagrosas antiguas. Las curaciones de Jesús pueden haber sucedido, al igual que las del santuario de Asclepio en Epidauro, donde las tablas votivas no presentan desde luego falsificación. Sólo que hoy, desde nuestra concepción del mundo, no podremos entender tales hechos extraordinarios como el hombre antiguo, tanto el extra-bíblico como el bíblico. Para ellos son especiales intervenciones y actuaciones de una divinidad que se inserta en el curso normal de los acontecimientos con una ayuda especial. Hoy tenemos que aceptar los sucesos extraordinarios, a pesar de todo, como mundanos, lo cual significa, en nuestro caso, como condicionados higiénica-médicamente.

El segundo fenómeno que tenemos que tener claro es que los milagros antiguos están divididos en diferentes clases: junto a las curaciones milagrosas, están los llamados milagros naturales: se calma un hambre aguda por una multiplicación o transformación religiosa de la escasa comida que hay a disposición; los pescadores que se encuentran en peligro de zozobrar experimentan una ayuda maravillosa al calmarse de repente la tormenta. Incluso un muerto es resucitado en el lecho mortuorio o en el camino a la tumba o, tras su entierro, es sacado de la tumba milagrosamente por un hombre de Dios o por un «hombre divino». En estos llamados milagros naturales me inclino a no aceptar un suceso real de entonces; en todo caso, no en la forma en que los

textos mismos presentan este suceso. Los sinópticos también relatan de Jesús, junto a curaciones milagrosas, milagros de la naturaleza (Mc 4, 35-41 par; Mc 6, 32-44 par; Mc 6, 45-52 par; Mc 8, 1-10 par) y resurrecciones de muertos llevadas a cabo por él (Mc 5, 22-24. 35-43 par; Lc 7, 11-17). Pero precisamente en el amplio material sinóptico se puede mostrar que este escepticismo por mí arriba expresado está apoyado en la notable variedad al presentar los milagros. Así, los relatos del evangelio de Marcos dibujan los hechos de Jesús como un comportamiento mitad medicinal mitad mágico: Jesús utiliza la saliva como medio curativo (Mc 8, 23), emplea fórmulas arameas que suenan extrañas al lector griego y por eso resultan eficaces (Mc 5, 41; 7, 34). Por su parte, el segundo evangelio pinta de forma especialmente drástica el carácter demoníaco de las enfermedades (Mc 2, 4; 5, 3-6.8-10; 9, 20-24). Todas estas prácticas y rasgos cercanos a la magia faltan en el evangelio de Mateo y en su mayor parte también en el evangelio de Lucas. El primer evangelista no puede soportar que una fuerza salvífica salga del cuerpo de Jesús (cf. Mt 9, 20-22) en el sentido físico (como en Mc 5, 27-34; Lc 8, 44-48). Así Mt 8, 16 acentúa que Jesús expulsa los demonios «por la palabra». La tendencia de la elaboración redaccional es clara: del campo de un actuar ejecutado mitad mágica, mitad psico-físicamente y referido a la fe, a una acción milagrosa libre de magia y que funciona sin excepción, acción realizada a través de la palabra, que no está referida a la mediación psicofísica. A esto se añade que un estadio de la tradición más antiguo hace actuar a Jesús de tal suerte que la situación le mueve a obrar; en un estadio más reciente, Jesús mismo toma la iniciativa. Esta tendencia de la elaboración redaccional justifica la duda de que las ampliaciones, los milagros de la naturaleza y las resurrecciones de muertos, sean relatos de hechos realmente sucedidos. Tales ampliaciones no se explican solamente a partir de la tendencia, claramente constatable en la

historia de las religiones, a construir fábulas a base de adornos. Para los cristianos antiguos los «hechos» aquí relatados —calma de la tempestad, alimentación, resurrección— fueron sin lugar a dudas hechos reales que podían demostrar el carácter divino de Jesús; pero estos mismos «milagros» se acomodan naturalmente también a ese trato simbólico que se efectúa de hecho a lo largo de los siglos hasta la actualidad. Jesús salva a los suyos de la «tempestad» de la angustia, del «hambre» que pone en peligro al hombre entero y de la «muerte» que rodea su existencia.

La tradición sinóptica relata que Jesús reunió a su alrededor un círculo de seguidores. Esto es tanto más digno de crédito cuanto que los rabinos contemporáneos también tenían a su alrededor sus discípulos que aprendían del maestro la recta doctrina y la recta realización de esta doctrina en el comportamiento concreto. Jesús se escogió estos discípulos; los llamados relatos de vocación describen legendariamente esta elección como lo demuestra una comparación de Mc 1, 16-20 con Lc 5, 1-11. Hubo también seguidores que vinieron espontáneamente; al menos esto se presupone en Mt 8, 18-22 y par. Los discípulos de Jesús se diferencian de los discípulos de los rabinos en lo que aprenden con Jesús. Y con esto está en conexión el que los discípulos de Jesús, al seguirle, nunca se transforman en maestros independientes; tras la muerte de Jesús la expresión «seguimiento» se trasforma para una parte de la tradición cristiana en una expresión figurada que indica que el creyente cristiano se sabe ligado sólo a Jesús quien ahora es el «exaltado». Hasta aquí nos encontramos, por lo que toca a los discípulos, en el campo de los hechos históricos.

Otras cosas son claramente legendarias, y otras al menos no seguras. El número de doce está deducido no de doce discípulos que se puedan citar concretamente, sino de la concepción de que Jesús, como el mesías de los últimos tiempos, tendría junto a sí a los doce que

habrían de regir entonces a las doce tribus de Israel; esto se ve claro por textos como Mc 3, 13-19 y par, donde el número doce es fijo pero vacila la complementación de este número a la hora de citar doce nombres concretos. Aunque tampoco parece ser el estadio más antiguo la cita del nombre determinado de un discípulo en una escena (cf. Mc 13, 3 y 11, 21 con los correspondientes paralelos en los que figuran los discípulos en su conjunto en lugar de Pedro). En la descripción del retrato de los discípulos hecha por los sinópticos podemos constatar dos tendencias, opuestas por cierto. Una es totalmente clara y con todo históricamente sospechosa: los discípulos, en el transcurso de la redacción de estos escritos, van siendo cada vez mejores. Por ejemplo: en la tempestad calmada, para Marcos (4, 40) no tienen nada de fe; para Mateo (8, 26) tienen poca fe. Pedro no previene en Lucas (9, 22 s) a Jesús contra el camino de la pasión como en Marcos (8, 32 s) y Mateo (16, 22 s) y por eso no es rechazado por Jesús como «Satanás». En la escena de la trasfiguración, los discípulos en Mateo (17, 4) no se comportan torpemente como en Marcos (9, 6) y Lucas (9, 33); en Lucas no manifiestan temor como en Marcos (9, 6) y Mateo (17, 6) sino que callan espontáneamente (Lc 9, 36). En el prendimiento de Jesús, Marcos (14, 50) y Mateo (26, 56) hacen notar expresamente la fuga de todos los discípulos; en Lucas (22, 53 s) falta esta constatación. Esta tendencia es clara: el comportamiento de los discípulos se idealiza progresivamente a lo largo de la tradición. Esta tendencia se cruza con una segunda, opuesta: el comportamiento de los discípulos se hace peor, los presupuestos que los acompañan aparecen con una luz cada vez menos agradable para que así choque a la vista cada vez más intensamente la grandeza de la gracia que los conforta. Probablemente existió un estadio en el que se relató que Jesús había orado para que no cesase la fidelidad de Pedro (Lc 22, 31 s), y en este caso la tradición más reciente de su negación habría sido enlazada por el evan-

gelista con la tradición más antigua de la fidelidad de Pedro. Todas estas precisiones muestran que no podemos conocer con seguridad histórica el comportamiento y la comprensión de los discípulos. Históricamente no hay duda de que no fueron unas figuras ideales, sin faltas en su comportamiento; pasaron a serlo sólo a lo largo de la tradición. Pero también el que se les recuse sin excepción podría pertenecer a una posterior elaboración tendencial en la redacción. Pero en todo caso es válido que el discipulado de Jesús no constituye en la época de su vida una «iglesia». Las instrucciones sobre la convivencia en la iglesia, puestas por Mateo (18, 15-18) en boca del Jesús terreno, son una posterior formación comunitaria, como puede mostrar una breve mirada a la concordancia en el artículo «comunidad».

El relato de la pasión pertenece a las piezas de tradición más antiguas de los materiales sinópticos; claro que no en la forma en que se narran en los evangelios actuales la pasión y muerte de Jesús. La sutura entre los relatos particulares y ciertas repeticiones que se superponen dejan fuera de duda que los actuales relatos de la pasión son un conglomerado paulatino de unidades narrativas más pequeñas.

¿Qué se debe mantener como dato histórico de este relato de la pasión así formada? La clase de muerte, la crucifixión, ofrece una especie de ejecución sumamente dolorosa que se practicó por la justicia romana frente a los malhechores y esclavos. Hasta hoy no es del todo históricamente claro si también los judíos en aquella época poseían el derecho de imponer la pena de muerte. En cualquier caso, Jesús murió ajusticiado por el procurador romano de Judea. El día de la muerte se coloca por los sinópticos el 15 de nisán, el primer día santo de los siete de la fiesta de los ácimos (Mc 14, 12; la víspera es la tarde de la comida pascual). En el evangelio de Juan Jesús muere el 14 de nisán, en cuya tarde los corderos pascuales eran sacrificados en el templo (Jn 18, 28 y 19, 14). Los intentos de los últimos quince años por ex-

plicar esta diferencia a base de los textos qumrámicos con el uso de dos narraciones distintas del calendario no han llevado a un resultado convincente. El 14 de nisán debería tener la mayor probabilidad. El año de la muerte de Jesús no puede ser determinado exactamente.

Si ahora nos volvemos a los relatos concretos de la narración de la pasión, la solidez del fundamento histórico se hace más o menos vacilante. Parece ser histórico que Jesús fue entregado por un seguidor que está con él en la misma mesa. Pero ¿es su *nombre* Judas? Mc 14, 20 no menciona el nombre. La última cena (Mc 14, 22-24) podría ser una retroproyección a los últimos días de Jesús de la cena del Señor practicada en las comunidades heleno-cristianas; porque la cena lleva el sello de la religiosidad helenístico-sacramental y es difícil de incluir en el pensamiento religioso palestino y aun qumrámico. Su carácter pascual sólo puede ser deducido de Mc 14, 12-16 par, no del mismo relato de la institución, y por consiguiente es completamente secundario. La historicidad de la escena de Getsemaní es cuestionable si consideramos quién hubiese podido entonces testificar esta oración de Jesús. Lo mismo se puede decir sobre el proceso ante el sanedrín judío (Mc 14, 55-65 par). También el proceso ante Pilato está estilizado cristiana y por tanto secundariamente. Es difícil explicar el motivo real de la condenación. Proclamarse mesías, judíamente considerado, no era culpa digna de muerte. La inscripción de la cruz, formulada de forma no judía, parece ser una exposición cristiana ahistórica procedente de la confesión en Jesús como mesías. Jesús pudo parecer a los romanos un agitador político; los opositores judíos que estaban irritados contra el incómodo amonestador, podrían haber subrayado ante los romanos como políticamente peligrosos los fuertes impulsos apocalípticos de la predicación de Jesús (p. 67-74). Las palabras de Jesús en la cruz se hacen cada vez más triunfantes a lo largo de su trasmisión. Jn 19, 26; 19, 28 y 19, 30 ofrecen la cumbre. Lc 23, 34 es una adición incluída

tardíamente en el texto; Lc 23, 43 muestra al mártir que supera internamente a su enemigo; Lc 23, 46 al piadoso que muere con la plegaria judía de la tarde en los labios. Todas estas formaciones han suplantado el desesperado grito de oración: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34; Mt 27, 46). Pero teniendo en cuenta que incluso estas palabras son la cita de un salmo (22, 2), habría que pensar si el estadio más antiguo de la tradición no está representado por el grito sin palabras de Jesús (Mc 15, 37), que sólo por Mateo es narrado como *segundo* grito (27, 50). Los actuales relatos sobre la sepultura de Jesús se caracterizan por el esfuerzo de otorgar al hecho una dignidad y conveniencia cada vez superior: una tumba (Mc 15, 46), la tumba nueva de José de Arimatea (Mt 27, 60), una tumba no utilizada hasta ahora (Lc 23, 53). A la vista de la costumbre judía, que está atestiguada, de enterrar a los delincuentes en un sitio aparte y humillante, no se puede alejar la duda de si los actuales relatos evangélicos de la sepultura contienen en resumidas cuentas un núcleo histórico.

Los motivos que han conformado este material de la tradición más antigua de los evangelios, el relato de la pasión, son trasparentes: la pasión de Jesús es un modelo y una exhortación para sus creyentes, esto es: Jesús es el mártir auténtico; el recargo de los judíos y el descargo de las autoridades romanas, especialmente en Lucas; la institución de la cena del Señor inmediatamente antes de la muerte. Prescindiendo de esta institución, la consideración de la muerte de Jesús como muerte expiatoria no juega ningún papel en el marco de la historia de la pasión.

El lector podría esperar que la exposición de los datos biográficos entrase ahora en los relatos pascuales de los evangelios. Estos relatos, leídos con ojos de aquel tiempo, tienen desde luego su sentido; pero para nosotros no son sucesos que propiamente se desarrollen en el espacio y en el tiempo, esto es, sucesos históricos con el sentido de lo que hoy llamamos historia. Por esto serán tratados más tarde (p. 147 s) en otro contexto.

4

EL HORIZONTE DE LAS ULTIMAS COSAS

De la sangre derramada injustamente «se pedirá cuenta a esta generación»: así reza una antigua palabra auténtica de Jesús (Lc 11, 51). Esta generación es por tanto la última. Es difícil aceptar que las palabras de Jesús que expresan la inmediata cercanía del fin de los tiempos reproduzcan la opinión de la comunidad cristiana *más joven*. Más bien Jesús se inserta en aquellos círculos judíos que, como la comunidad de Qumran (cf. p. 33 s), esperan el fin del mundo para la presente generación.

> Como sucedió en los días de Noé, así será también en los días del hijo del hombre. Comían, bebían, tomaban mujer o marido, hasta el día en que entró Noé en el arca; vino el diluvio y los hizo perecer a todos (Lc 17, 26 s).

El hijo del hombre —una figura central de la predicación de Jesús sobre el fin de los tiempos— aparecerá repentina e inesperadamente. Así podrían los hombres conocer la amenazante cercanía del fin.

> ¡Hipócritas! sabéis explorar el aspecto de la tierra y del cielo ¿cómo no exploráis, pues, este tiempo? (Lc 12, 56 par).

Los hechos de Jesús posibilitarán tal juicio.

> Si por el dedo de Dios expulso yo a los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios (Lc 11, 20 par).

El «reino de Dios» es el centro de la predicación de Jesús sobre el fin de los tiempos. La expresión proviene de la expectación judía del fin de los tiempos y no significa un *territorio* de dominio sino el mando, la actividad de señor, que Dios asumirá al final del curso de la historia. A lo largo de la creciente dignificación de Jesús, el reino de Dios (Mc 9, 1) se transforma en el reino de Jesús (Mt 16, 28) quien se sienta en el trono de su gloria (Mt 19, 28). Este reino de Dios irrumpirá muy pronto. Pero, con todo, su cercanía no ha de entenderse como una total presencia actual: «acercarse» y «llegar» son los verbos adecuados para describir su situación. El reino llega en el futuro cercano. Por supuesto está excluido un cálculo desinteresado que quiera sustituir el compromiso de corazón y conciencia por un cálculo que ponga de relieve la propia persona:

> ¿Por qué esta generación pide una señal? Yo os aseguro: no se dará a esta generación ninguna señal (Mc 8, 12 par).

Todavía la posterior comunidad que, a la vista de que su espera cercana no se ha realizado, se ve inducida a cálculos, aleja de sí como una tentación tales cálculos, ahora apoyándose en una palabra de Jesús:

> Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada ni los ángeles en el cielo, ni el hijo, sino sólo el Padre (Mc 13, 32 par).

Aquí parece mantenerse un rasgo de la predicación original de Jesús sobre el fin de los tiempos que, a mi entender, sólo es propia de él y lo distingue de la espera

del fin de los tiempos que tenía su mundo circundante judío: el fin viene repentinamente y por eso es amenazador:

> Yo os lo digo: aquella noche estarán dos en un mismo lecho: uno será llevado y el otro dejado; habrá dos mujeres moliendo juntas: una será llevada y la otra dejada (Lc 17, 34 s).

La sentencia de que el reino de Dios sufre violencia desde los días de Juan Bautista hasta el momento de la predicación de Jesús y de que los violentos arrebataban para sí el reino de Dios (Mt 11, 12), en ningún caso ofrece un estímulo para aquellos que, como los zelotes (cf. p. 36) intentan hacer llegar el mando de Dios con la presión política y con la fuerza de las armas. Con esto no se niega que ya la expectación del fin cercano como tal —aun sin usar la fuerza, lo cual es algo cuestionable— presente un considerable motivo político; en la ejecución de Jesús esto puede haber jugado un cierto papel (cf. p. 65).

El que ha de venir repentinamente y por eso sin conocerlo es el hijo del hombre, esa figura conocida por la apocalíptica judía (cf. p. 35).

> Porque, como el relámpago fulgurante que brilla de un extremo al otro del cielo, así será el hijo del hombre en su día (Lc 17, 24 par).

Este hijo del hombre se distingue en la forma más antigua de las sentencias (Lc 12, 8 s; Mc 8, 38 par) del «yo» de Jesús que habla; por tanto, originariamente es citado como una figura que no es Jesús mismo. Sólo a lo largo de la historia de la tradición es equiparado Jesús con el hijo del hombre (cf. Mt 10, 32 d; 23,39 par). Tal equiparación consigue éxito después en un ámbito cada vez más amplio en el interior de las formaciones de la comunidad. Jesús se llama «hijo del hombre» incluso donde el antiguo contenido apocalíptico de este título apenas aparece: el «hijo del hombre», aquí en el sentido

de «hombre sin más», no tiene patria en la tierra (Mt 8, 20 par); el «*hijo del hombre*» *entendido* aquí de antemano como «Jesús», ha de padecer, ser matado y resucitar (Mc 8, 31 par y passim). Con todo, un pequeño resto antiguo de palabras sobre el hijo del hombre —donde el hijo del hombre no es Jesús mismo sino la conocida figura apocalíptica— se remontará al mismo Jesús histórico.

El hijo del hombre no viene calladamente. La apocalíptica judía proporciona los colores para una descripción impresionante de cómo han de suceder en concreto las cosas. Esta descripción, sobre todo su creciente expansión en los textos sinópticos, es formación de la *comunidad*. Porque el *antiguo testamento* es *leído* en la apocalíptica judía como en la judeo-cristiana desde una convicción: las expresiones del antiguo testamento hacen alusión a la hora presente, la última, del tiempo mundano. Los cristianos encontraron descritos en estos sucesos apocalípticos el camino que se abría ante ellos. Desde luego no podemos excluir que Jesús mismo haya imaginado el curso de los acontecimientos en forma semejante: aunque en él ocupa el primer plano la obediencia ante la hora y no la declaración de los sucesos futuros. Los sucesos finales van precedidos de la aparición de falsos profetas, guerras de las naciones entre sí, movimientos sísmicos, hambre, persecución de los seguidores de Jesús y odio contra ellos, profanación del templo de Jerusalén (Mc 13, 5-23 par). Es la hora de la huída que se hace necesaria en los días finales (Mc 13, 14-19 par). La súplica de no tener que entrar en esta tentación y la súplica de que libre del poder del malo —las súplicas sexta (Lc 11, 4 par) y séptima (sólo Mt 6, 13) del padrenuestro, ésta *probablemente inauténtica*— se refieren a estas angustias finales. Sol y luna pierden su luz, las estrellas caen del cielo, las fuerzas celestiales se estremecen y entonces aparece el hijo del hombre acompañado de los ángeles, la trompeta resuena y el hijo del hombre reúne a los suyos a su alrededor (Mc 13, 14-27 par).

Lo que sigue, es la novedad de las últimas cosas. Sin duda estas nuevas cosas se realizan sobre esta tierra. Una palabra de Jesús antigua, muy probablemente auténtica, expresa la esperanza de Jesús de beber con sus seguidores muy pronto el vino «nuevo» en el reino de Dios (Mc 14, 25 par). Mirando a este cambio llama Jesús dichosos a los pobres, a los hambrientos y a los que lloran: entonces serán saciados, reirán, participarán en el reino de Dios (Lc 6, 20 s). Al equiparar a Jesús con el hijo del hombre, el papel de los seguidores de Jesús en los sucesos finales se hace también central e importante. La comunidad espera que, como los jueces de los últimos tiempos, se sienten junto al hijo del hombre Jesús sobre doce tronos y juzguen a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28); que Jesús tome demasiado petulantemente tal puesto de honor no puede declararlo la comunidad totalmente falso pero sí restringirlo: sólo Dios, no Jesús, otorga estos lugares (Mc 10, 35-40 par). Este tiempo feliz se anuncia sólo a los pobres, a los humildes, a los vigilantes. A los otros les sucede como a un esclavo infiel que es duramente castigado a causa de su infidelidad por el señor que vuelve repentinamente a casa (Lc 12, 46 par). Así pudo haber avisado el mismo Jesús. La comunidad, a partir de la fe pascual, dedujo de tal palabra la advertencia de esperar fielmente al Señor *Jesús*, al hijo del hombre *Jesús* y a *su* pronta vuelta. En este último estadio de la tradición, la ira de Dios se realiza en los enemigos de los seguidores de *Jesús* (Lc 18, 6-8). En todos los estadios de la tradición, incluso en Jesús mismo, el castigo se realiza, como en la apocalíptica judía, por medio del fuego del juicio (cf. Mt 7, 19).

Jesús, con una parte de la tradición judía sobre los últimos tiempos (cf. p. 36 s), parece haber compartido y presupuesto la fe en la resurrección de los muertos (Mc 12, 26 par).

Por oscuro que pueda ser el transcurso de las últimas cosas en concreto según la predicación de Jesús, la intención, la meta que subyace a todo este ámbito de pre-

dicación está fuera de duda: la situación del hombre es muy seria. Es inminente la gran agitación que amenaza la morada del hombre. Sólo aquél que haga caso de la predicación de Jesús podrá preservar su casa del hundimiento; por el contrario, la casa del desobediente se derrumbará bajo el embate del agua y del viento (Mt 7, 24-27 par). La comunidad puso esto en una fórmula teológica cuando hizo comenzar a Jesús su actividad pública con la siguiente invitación programática: «Convertíos, porque el reino de Dios está cerca» (Mt 4, 17). La cercanía del reino no es por tanto una instrucción secreta que se ha de proteger de los extraños, como en la comunidad de Qumran. «Pues nada hay oculto si no es para que sea manifestado» (Mc 4, 22 par): así formula la comunidad este estilo propio de Jesús, contrario a una doctrina secreta. Tampoco las parábolas de Jesús quieren encubrir, sino preparar. El obediente no tiene nada que temer: «Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación» (Lc 21, 28). La reina del mediodía, los habitantes de Nínive se levantarán en el día del juicio contra los contemporáneos de Jesús. Porque la reina viajó desde lejanas tierras hasta Salomón y escuchó su sabiduría, y los ninivitas se convirtieron por la predicación de Jonás, pero los contemporáneos de Jesús, esta generación mala, no atiende a quien es mayor que Salomón y que Jonás (Lc 11, 29-31 par). Se asemejan a niños que nunca pueden decir que «sí», sino que se estropean mútua y continuamente el juego (Mt 11, 16 s par). Pienso que es bastante claro que el auténtico propósito de la predicación de Jesús sobre el final de los tiempos no es una instrucción amena sobre sucesos que han de ocurrir en breve, sino una inaudita agudización de la responsabilidad.

No contribuiríamos a una auténtica y honrada comprensión de Jesús si ante nosotros y ante los demás encubriéramos que esta espera inminente de Jesús, que se inserta en la apocalíptica judía, presenta un error. El

fin inminente no llegó a tener lugar entonces. Los mismos sinópticos, y todo el nuevo testamento, tienen en cuenta esta realidad. La comunidad primitiva más antigua espera las últimas cosas para «esta generación» (Mc 13, 30 par; Mt 10, 23); en una capa más reciente, son «algunos» de los oyentes de Jesús los que experimentarán la llegada del reino de Dios (Mc 9, 1 par), y el tercer evangelista, a diferencia de Marcos (1, 15) y Mateo (4, 17), hace que Jesús no predique ya la cercanía de los sucesos finales, sino el tiempo de salvación que se realiza con la *aparición terrena de Jesús (Lc 4, 18-21). Según el tercer* evangelio, cosa que no sucede en Marcos (14, 62) ni Mateo (26, 64), los jueces judíos ya no van a experimentar por sí mismos la llegada del hijo del hombre Jesús (Lc 22, 69), y consecuentemente, el cuarto evangelio introduce ya el comienzo de las últimas cosas en la actual predicación cristiana (Jn 3, 18; 5, 24; 11, 25 s). Con estos y parecidos desplazamientos, el nuevo testamento confiesa, sin duda no expresamente, pero sí de forma totalmente clara para cualquier persona razonable, que la predicación de que el fin está cercano es un cálculo errado. Al reconocer nosotros hoy expresamente esto, permanecemos fundamentalmente *sobre la base* del nuevo testamento. Este reconocimiento no debe ir unido a una corrección del cálculo, a un nuevo poner más allá el fin, aunque todavía dentro del transcurso del tiempo; e igualmente tampoco debe ir unido a la concepción de que este fin vaya a llegar temporalmente alguna vez. Comprendo muy bien cómo clama nuestra generación por una teología de la esperanza. Pero todos estos atajos que intentan ayudar, carecen de una credibilidad como la que poseía la apocalíptica de hace 1900 años. Tampoco hacen justicia a la auténtica intención de Jesús al predicar el fin de los tiempos. Porque Jesús no quiere *instruir* sobre el fin inminente, quiere *apelar* ante el fin próximo. Que esta intención no se destruye al abandonar la *cercanía* del fin, parece haberlo visto ya el tercer evangelista, cuando hace formular a Jesús:

El reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: Vedlo aquí o allá. Porque el reino de Dios ya está entre vosotros (Lc 17, 20 s).

La predicación de la cercanía del reino de Dios quiere advertir al hombre para que no se extravíe a sí mismo. Hoy tendríamos que expresar esta advertencia de otra forma. Si mantenemos esta forma apocalíptica, el anuncio sobre el fin de los tiempos de la predicación de Jesús hoy ya no nos sería necesario. El hombre se extravía según lo que es a sus propios ojos y según como actúa a partir de esta forma de comprenderse a sí mismo. Deberíamos esperar sin duda que Jesús de Nazaret tenga algo que decirnos en este amplio campo, porque partes esenciales de su predicación conservan su validez, aun cuando se hunda el horizonte apocalíptico. Ya los sinópticos dejan esto claro cuando recogen muchas sentencias de Jesús y presentan muchas escenas de forma que la validez de los contenidos no está inseparablemente ligada a la cercanía del fin de los tiempos. ¿De qué contenidos se trata?

5

LA CONVERSION

No basta escuchar a Jesús; hay que actuar (Lc 13, 26 s). «¿Por qué me llamáis: Señor, Señor y no hacéis lo que digo?» (Lc 6, 46). Jesús y la tradición con él conectada opinan que lo que pone de manifiesto lo que es realmente el hombre no es el hablar sino el actuar. Hace realmente la voluntad del padre el hijo que primero rechaza su encargo de trabajar en la viña, pero después lo lleva a cabo; al contrario que el otro hijo, que acepta el encargo pero luego no lo cumple (Mt 21, 28-31). Hay que actuar, no basta con hablar. En esto Jesús está de acuerdo con el pensamiento judío que lo rodea.

Sin embargo, lo que Jesús exige excluye el nivel religioso medio de los judíos. Los que han sufrido una desgracia especial no son peores pecadores que los hombres normales; sino que lo hecho a la vista de ellos vale para los demás: «Si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo» (Lc 13, 1-5). El evangelista resume acertadamente la opinión de Jesús:

> Porque os digo que, si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos no entraréis en el reino de los cielos (otra expresión para el «reino de Dios» que evita, al estilo judío, mencionar el nombre de Dios) (Mt 5, 20).

Pero este más, este hacer mucho mejor, en no pocos textos sinópticos, es llamado, con un uso análogo a la expresión común judía, «arrepentimiento», «conversión». no cabe ninguna duda de que Jesús mismo, y no sólo la tradición, ha utilizado esta expresión. La traducción de Lutero habla en todos estos lugares de «penitencia». Pero con esa expresión se alude —como muestra el contexto— no a una vivencia religiosa sentimental, sino a un cambio profundo que mueve a obedecer de corazón.

¿En qué consiste la conversión, esta obediencia más seria?

> Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío (Lc 14, 26).

Esta palabra de Jesús, muy probablemente antigua y auténtica, muestra que se trata de una decisión que está dispuesta a rechazar como secundario incluso los vínculos más íntimos. No en el sentido de que el obediente entrase en una especie de orden religiosa que ve en los que no pertenecen a ella, en los que están fuera, su auténtica amenaza. El «no» del obediente se dirige primariamente al propio yo; éste es el auténtico enemigo. Por eso, «quien intente guardar su vida la perderá; y quien la pierda la conservará» (Lc 17, 33). Esta obediencia no es algo especial de lo que el hombre pueda envanecerse. El esclavo que vuelve a casa tras su jornada agrícola diaria no recibe el servicio ni el agradecimiento de su amo, sino el encargo de servir a su señor; sólo entonces podrá él mismo comer.

> De igual modo vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid: somos siervos inútiles; hemos hecho lo que debíamos hacer (Lc 17, 7-10).

El obediente auténtico lo único que sabe hacer es cumplir con su obligación. Y al hacerlo, esta obediencia no se considera como una obediencia ciega, que pres-

cinda del contenido de lo mandado. Jesús apela a la auténtica inteligencia; a lo que en el mundo antiguo griego se llama la conciencia: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?» (Mc 3, 4). Como se ve frecuentemente en los sinópticos, lo que Jesús exige es tan razonable y claro que no necesita más que esta pregunta para iluminar la situación. Precisamente por eso se encuentran en los sinópticos sentencias fundamentales de Jesús en forma de pregunta. Por tanto, las formulaciones concretas de Jesús y de la comunidad nunca están pensadas de suerte que marquen de un modo jurídico exacto el camino dentro del cual el hombre puede reivindicar que es obediente, ni de forma que señalen el punto a partir del cual comienza la desobediencia. No se trata por tanto de que sólo es culpable quien dice a su hermano «raca» o «tonto» (Mt 5, 22); de que sólo hace mal quien jura por el cielo, por la tierra, por Jerusalén o por la propia cabeza (Mt 5, 34-36). No se trata de que haya que ofrecer la mejilla izquierda, de que haya que entregar el manto, de que cuando se nos pida que acompañemos a alguien tengamos que llegar hasta dos millas (Mt 5, 39-41); y de que sólo cuando las obras vayan más allá de esta medida esté uno libre de culpa. La recta obediencia, por el contrario, sabe de lo que se trata y *no pregunta por la medida mínima que hay que cumplir*. No actúa de forma heterónoma, sino a partir de la situación. *De ahí que en los sinópticos estén totalmente* ausentes advertencias explícitas sobre la observancia de prescripciones cultuales. Lo que Jesús desea de la obediencia —debe ser total, incondicional e indivisa— es lo que Lutero indica con el término «perfecta» en su traducción de Mt 5, 48. El obediente no está obligado a ningún sistema, a ninguna lista de puntos específicos. Por eso es quizás el mismo Jesús quien llama a los obedientes «hijos libres» (Mt 17, 26). Esta manera de actuar de Jesús atrae al hombre a la total responsabilización y por eso lo individualiza de forma eminente.

Todavía la comunidad helenista ha entendido algo de esto cuando inserta la siguiente anécdota, que encontramos en un viejo manuscrito griego a propósito de Lc 6, 5:

> Al ver aquél día a un hombre trabajando en sábado, le dijo: Hombre, si sabes lo que haces, dichoso tú; pero si no lo sabes, eres un maldito y un trasgresor de la ley.

Cada uno ha de decidir por sí mismo. Porque ha de ser él quien responda de esa decisión. Sólo se gana la vida al renunciar a ella (Lc 17, 33):

> Todo el que se declare por mí ante los hombres, también el hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios. Pero el que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios (Lc 12, 8.9 par).

Esta antigua palabra de Jesús, por lo que toca al sentido original de la formulación, considera al hijo del hombre como una figura distinta de Jesús (cf. más arriba p. 69) y por tanto, con «declararse por» y «negar» no se alude a la aceptación o rechazo de una dignidad y unos títulos de Jesús, sino a la seriedad de la obediencia ante lo que Jesús exige del oyente. Por ello es el sufrimiento hasta la «cruz» —ligado en ocasiones a la obediencia—, lo que el obediente toma sobre sí al seguir a Jesús (Lc 14, 27 par). El obediente bebe el «cáliz» (Mc 10, 38 s par). En tales situaciones amenazadoras es preciso ser de igual forma cauteloso («prudente como la serpiente y sencillo como las palomas»: Mt 10, 16) e intrépido (los enemigos sólo pueden matar el cuerpo, pero sólo Dios puede perder alma y cuerpo; Mt 10, 28 par). El obediente, ante esta marea de odio que se dirige contra él, tiene que resistir «hasta el final» para conseguir la salvación (Mc 13, 13 par). La seriedad de la obediencia a que aquí se alude con la «conversión» es clara y fácil de captar incluso para nosotros, que ya no podemos aceptar tal cual esa tensión especial producida

por la cercanía del fin. En esta seriedad de la conversión, Jesús aparece como judío por lo que respecta al punto de partida: se sirve a Dios por la sumisión; pero Jesús va más allá del pensamiento judío al sacar esta sumisión de los rasgos formales y jurídicos, al introducir al individuo en *su* decisión de obediencia y al prestar así a su «tú debes» una radicalización inaudita. Cuando más adelante sopesemos las exigencias concretas de Jesús (p. 85-135) se podrá poner de relieve aún de forma más acusada esta radicalización.

Con todo, no hemos considerado todavía lo auténticamente sorprendente y extraño en la predicación de la conversión hecha por Jesús. Es un fenómeno conocido en la historia de las religiones que donde surge una exigencia realmente seria y sin compromiso, tal rigorismo lleva corrientemente a una discriminación del prójimo que sostiene unos puntos de vista religiosamente distintos. La obediencia sin compromiso tiene por consecuencia el que ocurra lo que se describe en la balada de Goethe:

> Caen las víctimas,
> ni cordero ni animal,
> sino inauditas víctimas humanas.

La auténtica obediencia se afirma de forma absoluta y devora al prójimo. ¿Qué relación tiene en este aspecto con la exigencia de conversión de Jesús?

Dos hombres oran en el templo: un hombre piadoso y otro no piadoso, un fariseo y un publicano. El piadoso enumera al rezar sus buenas obras, en virtud de las cuales aventaja al no piadoso. El publicano permanece alejado y no se atreve a levantar su vista mientras ora, únicamente se golpea el pecho: ¡Dios, ten misericordia de mí, pecador! Y Jesús termina: el último es aceptado por Dios, el primero no (Lc 18, 9-14). ¿Qué se quiere decir aquí? Desde luego es una proclamación conmovedora de la gracia, incluso para el no piadoso. Pero esto ningún

judío se lo hubiese tomado a mal a Jesús. Y esta actitud de Jesús que aparece en diversos textos sinópticos se le tomó a mal. Porque aquí se constata que la seriedad religiosa, la obediencia sin compromiso puede transformarse en algo muy peligroso para el hombre. Al fariseo no se le discute en absoluto que haya realizado correctamente los deberes religiosos que enumera. ¿Cuál es, pues, su falta? La parábola de los dos hijos puede aclararnos esto de forma aún más evidente. El menor, que ha malgastado toda su herencia, es aceptado de nuevo como hijo. El mayor, que ha trabajado siempre junto a su padre y ha actuado correctamente, se presenta como el verdadero hijo perdido, se niega a participar en la alegría porque su hermano menor ha vuelto a casa (Lc 15, 11-32). ¿Cuál es su defecto? Hasta ahora su conducta es justa, al igual que la conducta del fariseo es justa. Lo único errado es la forma de entender ambos esta conducta suya: la aducen como una obra de la que se podrían gloriar. Pero su falta no es sin más un «únicamente», puesto que esta idea que tienen de sí mismos los hace presuntuosos ante el «hermano» incorrecto y les hace pensar que han actuado por sí mismos en su obediencia. Se consideran autárquicos en su obediencia y en su piedad. Por ello, su seriedad y su obediencia a la ley se convierte para ellos en *el* peligro espiritual. Abandonar *esta* funesta seriedad, *esta* rígida obediencia: ésta es la auténtica conversión exigida. Pues «habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión», así formula la comunidad, reproduciendo acertadamente la intención de Jesús (Lc 15, 7). Y en este terreno el judaísmo contemporáneo no consentía ninguna broma: el que la seriedad y la obediencia a la ley puedan resultar peligrosas para el hombre, no sólo estaba fuera de su horizonte, sino que para ellos resultaba claramente escandaloso en este «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19 par).

Pero esta dimensión de no-autarquía religiosa, de inseguridad ética corresponde manifiestamente a la intención de Jesús: «El que no reciba el reino de Dios como niño, no entrará en él» (Mc 10, 15). Los niños son los más indicados —y esto en manera alguna es judío— como modelos, no por su concepto ingenuo del mundo sino por su capacidad de aceptar un regalo sin dobles pensamientos, sin cálculos y sin maldad. Todavía no son personalidades serias a quienes cueste recibir un regalo. Por tanto, el que un hombre pueda actuar rectamente depende del concepto que tenga de sí mismo: quien se considera como un deudor que necesita que le regalen poco, será mezquino y miserable en su apertura a los demás; quien sabe que tiene una cuenta de deudas amplia y no saldada, no tendrá que calcular y medir con excesiva precisión al entregar su corazón y su mano a los demás (Lc 7, 41-43). Esta es por tanto la auténtica conversión exigida: comportarse de forma distinta al llamado siervo infiel (Mt 18, 23-35). Hay que tener bien claro cómo uno mismo es un ser a quien se le ha regalado sin límites; el *cantus firmus* del «me es lícito» sustenta toda la seriedad y el peso de las obligaciones, y así se transforma en una alegre seriedad y un peso ligero. El así convertido se ejercita en la inversión que fue formulada por la comunidad como característica del proceder de Jesús: «Así, los últimos serán primeros y los primeros, últimos» (Mt 20, 16). Esta palabra se conecta con un proverbio judío apocalíptico que se nos ha transmitido; pero en el texto judío va unida a la conversión radical una cierta nivelación que compensa el radicalismo de tal conversión. Es típico que la comunidad cristiana, en cambio, acepte sólo la conversión radical y no tal nivelación, mientras que Jesús parece aludir realmente a que la recta conversión *renuncia* justamente a la pretensión de una recompensa. Cierto que Jesús mismo ha utilizado el miedo al castigo en el juicio final como un motivo para una conducta recta (Mt 10, 28 par) y que la tradición subsiguiente recomienda expresamente el cálculo

que tiene presente que quien elige el sitio superior ha de esperar la vergüenza de la degradación y quien elige el puesto inferior puede esperar la hora de mejorar su puesto (Lc 14, 7-10). Existe en la tradición sinóptica un dato con una doble tendencia cuando se trata de aplicar la idea de la recompensa. Y esta duplicidad no se puede resolver de un plumazo, lo cual se haría, por ejemplo, dando la siguiente explicación: es característico de las palabras auténticas de Jesús eliminar el pensamiento de la recompensa; por lo que la reintroducción de la mentalidad de recompensa es obra de la comunidad que querría domesticar las concepciones radicales de Jesús. No se puede hacer esto aunque de hecho la tradición posterior haya utilizado el pensamiento de recompensa cada vez más y con mayor intensidad que la capa más antigua. Pero con todo Jesús parece haber empleado el miedo como un motivo de su predicación. Tampoco es un modo lícito de explicar esta constatación el que se resigne uno y en plan puramente descriptivo se yuxtapongan la supresión del pensamiento de recompensa y su uso en Jesús, en lugar de intentar descubrir la intención auténtica de Jesús en esta materia. Una parábola como la del salario igual para todos (Mt 20, 1-15) nos puede ayudar aquí a seguir adelante. Los trabajadores de la viña, contratados a horas diferentes, en el momento de cobrar reciben todos el mismo salario completo, los que trabajaron poco tiempo como los que trabajaron mucho. Se rechaza la murmuración de los que trabajaron mucho contra esta aparente injusticia del padre de familia: al sublevarse, no les impulsa a ello la pasión por la justicia sino un cálculo de recompensa que se dedica a comparar envidiosamente, que se enfada contra la amabilidad generosa del padre de la casa. En esta parábola muestra Jesús que el hombre que se contrata recibe de hecho su salario. Pero en este salario no se trata de una pretensión o exigencia que se pueda reclamar a base de comparación y cálculo. En una palabra: la superación de esa concepción que se afana por recibir un salario no se

realiza por una rigurosa eliminación del vocabulario salarial, sino precisamente por su inclusión: cuando el hombre se coloca en el papel del niño para quien todo es regalo, cuando el cambio radical entre primero y último se hace norma decisiva de la conversión, cuando el pensamiento salarial es claramente eliminado y se acepta que el hombre está totalmente obligado ante Dios, entonces es claro que la conservación parcial del vocabulario salarial ya no es espiritualmente peligrosa, por lo que se renuncia a continuar eliminándolo *sistemáticamente*, ya que de todos modos está fuera de duda la univocidad.

La conversión como reconocimiento de la total obligación y de la ilimitada referencia del hombre, como reconocimiento de la realidad de que el hombre está inesperadamente regalado; en una palabra, la conversión como «sí» del hombre al «yo debo» y al «me es lícito», que le salen al encuentro a partir de Jesús: encontraremos contínuamente en lo que sigue este doble acorde fundamental. Pero el hecho de que el hombre se pueda entender como regalado, constituirá para nosotros la clave de forma especial para responder a esta pregunta (p. 137 ss): ¿cómo puede el hombre ser capaz de llegar a este recto actuar que aquí se le ofrece?

6

EL CULTO

Las cuestiones de la pureza ritual, el servicio del templo y sacrificial, y la observancia correcta de los días festivos (cf. arriba p. 38 s) constituyen el aspecto cultual de la veneración judía de Dios. ¿Cómo se inserta la actuación de obediencia que Jesús exige a sus creyentes en estas costumbres religiosas previamente dadas?

> ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos! Purificáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro están llenos de rapiña e intemperancia (Mt 23, 25 par).

El tenor de esta sentencia, que muy probablemente se remonta al mismo Jesús, es claro: la corrección ritual y la minuciosa observancia de la pureza ritual nunca pueden sustituir a la verdadera obediencia o cohonestar un proceder injusto. Por ello la comunidad ha presentado a Jesús, probablemente de forma acertada, cuando le hace citar Is 29, 13 en relación a la correcta purificación ritual de las manos antes de la comida: es un culto de labios, en el cual el corazón está lejos de Dios; una sustitución de la voluntad de Dios por la tra-

dición humana (Mc 7, 6-9 par). Es claro que Jesús aquí fustiga abusos concretos de la conducta judía contemporánea. Con todo, queda igualmente fuera de duda que esta crítica suya no supera fundamentalmente la postura que por lo demás era también propia de la seria piedad judía. La comunidad de Qumran, por ejemplo, alerta expresamente en sus textos ante la idea de que una auténtica pureza se pudiese ya conseguir ritualmente. Los judíos, por su parte critican también el abuso en la práctica de la pureza ritual. En las palabras sinópticas citadas, Jesús se mantiene a este nivel.

Cierto que ya es significativo que Jesús por su parte no agrave, como la comunidad de Qumran, los preceptos de pureza:

> Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerle impuro; sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre (Mc 7, 15).

Estas son palabras inauditas que contradicen no sólo a todo el judaísmo contemporáneo del tipo que fuese; aquí se pone término incluso a la legislación veterotestamentaria con su distinción de animales y comidas puros e impuros. Puesto que aquí se constata que la impureza no procede en absoluto de una incorrección ritual, ni se transfiere por un camino ritual formal —a través de la comida o del contacto—, esta postura es completamente extraña al judaísmo, lo cual asegura la autenticidad de una palabra de Jesús como Mc 7, 15. Los debates de la primitiva comunidad palestinense con los judíos sobre la cuestión de la pureza en Mc 7, reflejan que el origen de esta postura libre está justamente en la actitud de Jesús mismo. Jesús parece haberse comportado él mismo de forma escandalosa en este aspecto. Es cierto que los *textos* particulares sinópticos sobre el comportamiento de Jesús con los pecadores son elaboración redaccional *tardía*, pero el reproche que se le dirige de ser amigo de publicanos y pecadores (Mt 11,

19 par; cf. p. 58 s) pone fuera de duda que Jesús tuvo trato con los religiosamente desclasados. Le fue imposible evitar un contacto que lo impurificaba ritualmente y mirar en esta corrección ritual el punto de vista directivo de su comportamiento. Su proceder, sin interés por los ritos, parece haber correspondido a la palabra radical tratada hace un momento (Mc 7, 15). Existe todavía una prueba ulterior de que hay una radicalidad original en el punto de arranque de Jesús. Es plenamente comprensible que los primeros seguidores judíos sufriesen un *schock* al valorar Jesús como hemos descrito las leyes de pureza judías. Así, en el curso de la trasmisión, percibimos una tendencia —exactamente en el evangelio de Mateo— que reclama que Jesús *a pesar de todo* fue un judío fiel. El sentido de su misión es que se cumpla la ley hasta la mínima tilde de sus letras (Mt 5, 17-19 par). La radicalidad de la crítica cultual de Jesús es aquí corregida por medio de la regla de que hay que fomentar el recto comportamiento, la misericordia y la fidelidad pero sin abandonar el pago exacto de los diezmos de las legumbres (Mt 23, 23 b par). O bien la postura radical de Jesús —el hombre no puede impurificarse desde fuera (Mc 7, 15)— es restringida al menos por el evangelio de Mateo a la cuestión de las comidas: «Nada que entra en la boca hace impuro al hombre» (Mt 15, 11). Esta tendencia domesticadora que se introduce en el trascurso de la trasmisión deja, a pesar de todo, totalmente claro que al principio de la evolución se encuentra una postura radical: el desinterés de Jesús mismo por la pureza cultual y la corrección ritual.

Quizás objete el lector: ¿pero no habla en pro de un compromiso cultual de Jesús el hecho de que haya instituido el bautismo y la cena, por tanto, unas celebraciones sacramentales? Teniendo en cuenta esta objeción, es indispensable dedicar unas palabras clarificadoras sobre ambos sacramentos.

Está fuera de duda que la comunidad primitiva ha bautizado en nombre de Jesús; y también que el primi-

tivo bautismo cristiano es una celebración sacramental. La comunidad, en un fragmento muy reciente (Mt 28, 16-20), atribuye este bautismo a un mandamiento del resucitado. Por lo demás, ningún texto evangélico afirma que el Jesús terreno haya instituido el bautismo durante su vida, por lo que se puede afirmar que el bautismo cristiano constituye una tradición comunitaria muy antigua del primitivo cristianismo. Parece haber sido histórico que Jesús se hizo bautizar por Juan Bautista (Mc 1, 9-11 par). Y de Mc 11, 27-33 par se deduce que Jesús designó y en consecuencia valoró el bautismo de Juan como la clave para comprenderlo a él mismo. Pero, ¿es esta valoración una valoración ritual, incluye un «sí» a la realización del acto cultual como tal? El bautismo de Juan, recibido sólo una vez, estaba pensado como preparación para el cercano juicio final. Por eso —con probabilidad, también para Jesús— resultaba ineficaz y sin sentido donde faltaba una disposición a un proceder recto y a una verdadera obediencia (Mt 3, 7-10 par). Porque el bautismo de Juan no ofrece una pureza ritual, cúltica. A diferencia de los repetidos lavados de la comunidad de Qumran, el acceso a él no está protegido por un tiempo de noviciado durante el cual quien solicita el bautismo experimenta una creciente purificación ritual. La referencia decisiva de Jesús al bautismo de Juan (Mc 11, 27-33 par) no tiene lugar en el campo de los debates sobre la pureza, sino precisamente cuando el reconocimiento de la autoridad de Jesús se hace depender del reconocimiento del bautismo de Juan, esto es, de la afirmación de la conversión y del recto proceder. El «sí» de Jesús al bautismo de Juan no incluye una disminución y debilitación de su crítica cultual.

¿Y qué hay de la eucaristía? De los relatos de banquetes en los sinópticos se puede deducir: que Jesús celebró comidas con sus seguidores y sus oyentes (Mc 6, 32-44 par; Mc 2, 15-17 par; Lc 13, 26). Estas comidas no tienen carácter sacramental, el acceso a ellas no parece ritualmente limitado, eran comidas para alimentarse,

todo el mundo podía participar abiertamente en ellas. Tras la muerte de Jesús, sus seguidores continuaron celebrando estas comidas y miraron desde ellas con toda alegría a la cercana llegada de Jesús (Hech 2, 46). Tampoco aquí hay ninguna palabra de institución, ninguna comida sacramental, ninguna referencia retrospectiva especial a la muerte de Jesús, sino un escueto «partir el pan», como formula con frecuencia el libro de los Hechos de los apóstoles. La comunidad palestinense interpretaba entonces la muerte de Jesús especialmente como muerte expiatoria, y la comunidad helenística entendió estas comidas según las comidas mistéricas del ambiente religioso circundante (p. 44). Entonces esta comida, pensada originalmente como una comida normal para alimentarse, recibió un carácter sacramental: el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Jesús; la comida se *refiere a la significación expiatoria* de la *muerte* de Jesús y la institución de este sacramento, según el sentimiento helenista, es retrotraída a las últimas horas de la vida de Jesús antes de su prendimiento (Mc 14, 22-24 par), y se equipara esta comida, de características mistéricas, a la comida pascual judía (Mc 14, 12-16 par). Lo poco que tiene que ver este sacramento helenístico oriental con las comidas de la primitiva y original comunidad cristiana que miran de antemano al fin, se puede ver claro haciendo una sencilla comprobación: Jesús formó hombres que debían proclamar la llegada del reino de Dios, ayudar a acogerlo y vivir de antemano y predicar un proceder obediente; no formó ningún sacerdote que estuviese capacitado por una especial preparación para la administración de sacramentos. Todavía Pablo que, con todo, ya se había apropiado la comprensión sacramental mistérica helenística, se alegraba de que él en persona rara vez había bautizado a miembros de la comunidad (1 Cor 1, 15). Sin duda que se alcanzó pronto, ya hacia fines del primer siglo cristiano, este grado de la evolución que considera sacerdote al predicador cristiano; pero Jesús mismo pensó de forma no ritual y no sacramental.

¿Cómo se comporta Jesús en relación al culto del templo? La valoración del templo parece presuponerse cuando se prohíbe en Mt 23, 16-22 —por la comunidad primitiva o quizá también por el mismo Jesús— el jurar por el templo o por las particularidades de su culto. La purificación del templo (Mc 11, 15 s par) debió ser un hecho real de la vida de Jesús mismo. La interpretación de este hecho presenta dificultades. El proceder de Jesús, si se hubiese convertido en fundamento de una nueva praxis, habría imposibilitado todo culto sacrificial internacional judío, ya que impediría la posibilidad de cambiar moneda y esto era indispensable para un judío de la diáspora. No llegamos a ver más claro: ¿se da en el Jesús histórico una reserva frente al culto sacrificial, tras la llamada purificación del templo? Si fue así, esta oposición no debe haber sido muy clara, ya que la comunidad primitiva, que formuló Mt 5, 23 s, no estaba contra la práctica del sacrificio judío del templo, sino que tomó parte en él. Y las noticias ocasionales de que Jesús reconocía la supervisión de los sacerdotes sobre la curación de la lepra (Mc 1, 44 s par y passim), parecen excluir que Jesús rechazase fundamentalmente el estado sacerdotal judío. No se trata, con toda seguridad, de un rechazo básico del templo, sino quizá de una reserva frente al culto sacrificial. El templo no ha sido para él algo accidental. No lo evitó, lo purificó; porque el templo, a pesar de todo, era para él, incluso en aquellas circunstancias, algo importante. Y habló sobre su destrucción como de la catástrofe inminente propia de la cercanía del tiempo final (Mc 13, 2 par). Por tanto, con ayuda de los textos no podemos descubrir de forma rotundamente clara la idea sobre la postura que Jesús tenía en relación al templo.

¿Cómo se comporta Jesús en relación al sábado, la institución cultual central judía? Sólo tenemos una palabra en los textos sinópticos que trata positivamente de la observancia del sábado y que incluso la inculca para el tiempo crítico del desastre escatológico (Mt 24, 20).

Pero se ve con claridad que esta palabra hay que considerarla formación comunitaria cristiano-judía por el hecho de que todos los demás textos sólo informan de una postura crítica de Jesús en relación al sábado. Jesús cura un hombre con una mano atrofiada (Mc 3, 1-6 par), cura una mujer deformada (Lc 13, 10-17), un hidrópico (Lc 14, 1-6), y todas estas curaciones tienen lugar en sábado. Cierto que estas escenas no contienen un recuerdo concreto, como nos lo muestra el crecimiento del detalle a lo largo de la historia de la tradición y la comparación con los paralelos evangélicos más recientes. Las escenas son formaciones comunitarias, crecen a raíz de los debates de los judeo-cristianos palestinos con sus interlocutores judíos. Se puede reconocer con especial claridad su origen de debates comunitarios en aquellas escenas en que Jesús defiende el comportamiento de los *discípulos;* por ejemplo, Mc 2, 23-28, donde justifica que los discípulos arranquen espigas: en favor de su incorrecto comportamiento en sábado, los cristianos palestinos invocan las sentencias de *Jesús.* Pero estas escenas, por lo que respecta al detalle, no son una descripción fidedigna de sucesos concretos acaecidos en la vida de Jesús. Con todo, tienen para nosotros un considerable valor histórico, porque la formación de esas escenas nos permite conocer que sin duda Jesús ha llevado a cabo curaciones en sábado. Y entre los enfermos no existe te *un solo* caso en el que el retraso de la curación hasta la caída del sol hubiese ocasionado algún daño al enfermo; no nos encontramos ninguna enfermedad aguda que hubiese exigido un tratamiento inmediato. Pero en la legislación sabática judía la urgencia de la situación, el peligro de muerte es la única excepción en la cual está permitido un tratamiento del enfermo que infrinja el mandamiento sabático. Pensando a lo judío, Jesús no tiene por tanto ningún derecho a curar enfermedades no agudas a costa de infringir la observancia sabática. Aún es más débil el argumento en el caso del comportamiento de los discípulos que arrancan espigas en sábado, reali-

zando una acción de la cosecha que está prohibida en este día, cuando verosímilmente su hambre no es una amenaza para su vida (Mc 2, 23-28 par). Es claro que Jesús ha llevado a cabo curaciones en sábado en unas circunstancias que obligan a señalar su comportamiento como transgresión del sábado. Los argumentos de Jesús que aclaran su comportamiento reafirman esto mismo. En ellos tenemos con gran probabilidad dichos antiguos y auténticos de Jesús que luego fueron insertados por la tradición en las escenas sabáticas tipificadas. ¿Qué argumentos son éstos?

> ¿No desatáis del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o vuestro asno para llevarlos a abrevar? Y a ésta, que es hija de Abrahán, a la que ató Satanás hace ya dieciocho años, ¿no estaba bien desatarla de esta cadena en día de sábado? (Lc 13, 15 s). ¿A quién de vosotros se le cae un buey (no podemos aclarar del todo cual es el otro animal que se menciona en los antiguos manuscritos junto al «buey») a un pozo en sábado y no lo saca al momento? (Lc 14, 5).

Jesús, pues, no trata, como los intérpretes del sábado judío, de los presupuestos que se han de dar para que se pueda curar y, en caso de necesidad, salvar un animal en sábado. No le interesa saber cuáles son las reglas que están permitidas en sábado para cuidar a los animales. El derecho consuetudinario en relación a los animales le basta para concluir: entonces, con mayor razón, en el caso del hombre. Su doctrina no es que no se haga nada en sábado sino que se haga lo justo y se omita lo injusto. Pero lo justo es la salvación, lo malo es la destrucción de la vida (Mc 3, 4 par). Esto, para el pensamiento judío, es dejar de lado de forma imperdonable la cuestión de lo que, dadas unas circunstancias, es lícito emprender al hombre en sábado para ayudar y sanar, y con todo poder aún decirse a sí mismo que no ha transgredido el sábado. Aquí toda casuística, todo «sí» y «pero» es tirado soberanamente por la borda. Es el hombre quien está en juego. «El sábado ha sido instituido

para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27). Pero, con esto, de hecho se ha herido el sentimiento piadoso judío lo más agudamente que se podía pensar. En los textos judíos, la frase de que el sábado es para los judíos y no ellos para el sábado se puede considerar un mirlo blanco y jamás ocasionó un comportamiento de crítica al sábado. Por el contrario, son sorprendentemente numerosos los testimonios judíos en los que se supervalora religiosamente el mandamiento sabático (cf. p. 38 s). Según la fe judía Dios observa de forma ritualmente precisa este sábado en el cielo junto con todos los ángeles, para después imponerlo como observancia religiosa a su elegido, el pueblo de Israel; el sábado penetra de igual forma el mundo del cielo y de la tierra. Frente a ello, se afirma que justamente esta institución no ha de ser el servicio más excelente a la divinidad, sino que ha de servir al hombre, que obrar el bien y no el omitir la acción, ha de ser el auténtico culto divino. Es difícil imaginar una antítesis más incisiva frente al pensamiento judío; el sábado y su observancia no es un fin religioso en sí mismo, el hombre es la meta del sábado. Es muy comprensible que esto choque a los cristianos que lo han de transmitir. Sólo Marcos (2, 27) ofrece esta constatación radical, y no con la misma claridad en todos los manuscritos; Mateo y Lucas omiten por completo esta sentencia.

Pero la tradición no sólo reaccionó ante la crítica radical que Jesús hace del sábado por medio de omisiones como la de Mc 2, 27. Los textos acentúan que también David cometió una falta ritual, que él y sus acompañantes comieron la levadura reservada sólo a los sacerdotes (Mc 2, 25 s par). O se justifica la conducta de Jesús por la palabra de la Escritura (Os 6, 6): misericordia quiero y no sacrificios (Mt 12, 7). O se inserta la referencia: también los sacerdotes faltan al descanso que se pide en sábado al realizar sus quehaceres rituales de este día y no por ello son culpables (Mt 12, 5). Se ve claro que lo que pretenden todas estas referencias es de-

bilitar el escándalo de la libertad sabática de Jesús; para ello explican que el comportamiento no ritual de Jesús posee modelos previos veterotestamentarios y judíos. Pero es igualmente claro que la fuerza probatoria de estos argumentos es débil, que no consiguen aquello para lo que fueron aducidos. Muestran más bien lo difícil que resultó a la postura judeo-cristiana aceptar la libertad de Jesús ante el sábado. Pero el argumento de mayor peso en descargo de Jesús es que dispone del sábado por ser el hijo del hombre (Mc 2, 28 par); como mesías que es, es más que el templo, cuyos sacerdotes, que obran en sábado, no son tenidos por transgresores del sábado (Mt 12, 6). Esta prueba aducida tras pentecostés, explica la libertad sabática de Jesús debida a su dignidad mesiánica y reduce así la radicalidad de la expresión primitiva, la cual no coloca sobre el sábado al mesías en exclusividad, sino al hombre y su necesidad en general (Mc 2, 27).

Otro de los intereses religiosos del judaísmo contemporáneo de Jesús es la cuestión de la fecha en que se deben celebrar los días festivos concretos. Los textos sinópticos, y esto sin duda corresponde a los hechos, muestran que a Jesús no le interesan en absoluto las cuestiones del calendario. Como tampoco trata ninguna de sus sentencias de la observancia de determinados momentos de oración.

En este momento hemos de preguntarnos también por la postura que tuvo Jesús en relación a la oración. Una parte de sus palabras sobre la oración se mantiene en el nivel judío normal: Dios escucha las oraciones, no debe ser invocado irreflexivamente, no debe ser invocado para aparentar que se es piadoso (Mt 7, 7-11 par; Mt 6, 5-13 par; Lc 18, 1-5). Incluso el padrenuestro, cuyas plegarias tercera y séptima quizá no pertenezcan a la forma original, no es diferente en su contenido del pensamiento judío piadoso: el tratamiento de Padre —aunque no con frecuencia— está tan atestiguado en el mundo judío como la petición, las súplicas, la honra de Dios,

la venida de su reino, el alimento, el perdón, la ayuda en la angustia de la época final. Por el contrario, la forma del padrenuestro puede ser llamada no judía en cuanto que por su brevedad se separa de las plegarias judías, mucho más largas —basta pensar en la oración de las 18 plegarias—. En Mt 6, 7-8 se prohíbe expresamente la abundancia de palabras. La explicación que se da es que Dios conoce la necesidad del que pide y que no requiere ser primero informado por la oración. Tomadas de modo consecuente, estas afirmaciones suprimen por completo la necesidad del *acto* de la oración de súplica. En la misma orientación se mueve el desinterés por los tiempos fijos de oración —sólo en una ordenación eclesial del siglo II (*Did.* 8, 3) se espera que el cristiano rece tres padrenuestros al día— y sobre todo la exigencia de orar siempre (Lc 18, 1-5): aquí el acento no se pone naturalmente sobre el acto, no se exige pues un incesante culto de oración, a la manera de las posteriores comunidades monacales, sino que se trata con toda claridad de la *actitud* de oración, por consiguiente de saber que el hombre en último término vive como un receptor. Así se explica también la ausencia de una preparación ritual para la oración en la tradición de Jesús.

Las zonas que hemos recorrido —la pureza ritual, el templo con sus sacrificios y su sacerdocio, el sábado, los tiempos festivos y de oración— ofrecen más o menos el mismo cuadro: Jesús no aboga en favor de unas observancias cúlticas. Con esto no se quiere decir que Jesús se comporte como un iconoclasta. El templo sigue mereciendo su reverencia, los sacerdotes permanecen en su papel. Si se quiere caracterizar la postura de Jesús en relación a la pureza ritual y al sábado, lo más acertado es hablar de actitud indiferente. Pero esta actitud indiferente —y esto lo podemos reconocer incluso nosotros mismos— no tiene su sentido en sí misma. Es claro que ha de servir al hombre. El hombre ha de poder obedecer rectamente, no debe desviarse de la verdadera obediencia para caer en un ritualismo formal descomprometido y que

se puede cumplir sin participación interna. El hombre ha de poder encontrar la ayuda que necesita; ningún «culto» ritualmente pensado ha de poder impedirlo. Sólo quien capta este acorde fundamental en la crítica ritual de Jesús, sólo éste entiende por qué Jesús no suprime iconoclastamente, sino que más bien adopta una actitud indiferente. Ahora se comprende también por qué esta actitud indiferente, juzgada a partir de los principios previos judíos, parece proceder inconsecuentemente. Jesús choca contra aspectos de la tradición veterotestamentaria al declarar indiferentes el lavado de las manos, las particularidades de la interpretación del sábado y la observancia de los momentos de oración. Pero Jesús choca también contra el mismo antiguo testamento cuando considera con reserva el culto sacrificial, cuando niega la posibilidad de una impurificación desde fuera y proclama que el verdadero culto, la verdadera celebración sabática, no consiste en dejar de actuar en sábado sino en hacer lo que es justo cuando se presente la oración. Cuando es necesario se invalida la tradición de los antiguos, pero también la misma ley veterotestamentaria. Porque —ésta parece ser su opinión— sólo así aprende el hombre a obedecer realmente; sólo así, penetrando en el contacto salvador, experimenta el hombre una ayuda y un amor reales.

7

EL DERECHO RELIGIOSO

El rito y el derecho religioso están hermanados. Por eso el derecho religioso posee, en el judaísmo contemporáneo de Jesús, una considerable importancia. Incluso supera el peso de la típica observancia ritual, porque en el judaísmo no existe, por así decir, ningún ámbito profano que no esté regulado por un derecho. Pero todo derecho judío es siempre y en última instancia religioso, proclamado en el nombre de Dios y directa o indirectamente derivado de la ley. Por ello ya no nos admira, tras conocer el desinterés de Jesús por los ritos, ver que en las cuestiones del derecho religioso Jesús va también por su propio camino.

«Hombre ¿quién me ha constituido juez o repartidor entre vosotros?», replica Jesús a un hombre que pide su ayuda porque se siente lesionado por su hermano en cuestiones de herencia (Lc 12, 14). La escena en que se encuentra este dicho es naturalmente formación de la comunidad. Pero la palabra misma podría ser un proverbio de Jesús antiguo y auténtico, teniendo en cuenta que su tenor es típico del desinterés de Jesús por lo jurídico. Las distinciones jurídicas no interesan allí donde los

niños, con su disposición a dejarse obsequiar (cf. p. 80 s), se trasforman en los auténticos maestros para entrar en el reino de Dios (Mc 10, 15). Allí donde quien pide el primer puesto recibe por respuesta que, justamente para alcanzarlo, ha de tomar el papel del servidor y del esclavo (Mc 9, 34 s) —así hace hablar a Jesús la comunidad—, un pensamiento jurídico calculador no podría sentirse totalmente a gusto. Los galileos pasados a cuchillo en el templo por Pilato durante una acción sacrificial y los 18 muertos por la torre de Siloé no se designan —por la comunidad primitiva o quizás por Jesús mismo— como peores pecadores que los restantes judíos (Lc 13, 1-5). Una suerte humana desgraciada —y esto es totalmente no judío— no se considera un castigo especial, adecuado específicamente al mal comportamiento del hombre. Ante estos hechos, un representante del derecho religioso ha de encontrarse perplejo.

Jesús rechaza totalmente que el juramento legalice la verdad de lo que se afirma; el «sí» y el «no» deben bastar (ver Sant 5, 12, donde quizá se contenga una tradición antigua, surgida del mismo Jesús). Que Jesús no actúa de forma jurídica se ve claro también si comprendemos las formulaciones extremas de Jesús. Jamás designan un campo dentro del cual se encuentra la desobediencia, mientras que más acá de esa frontera ya no hubiese que temer. No se dice: está prohibido mirar a una mujer casada deseándola, pero no lo está desearla con el pensamiento (Mt 5, 28 par). No se dice: al golpearte en la mejilla izquierda has de presentar también la derecha; pero si te golpean además el pecho, ya te es lícito vengarte (Mt 5, 39 par). No se dice: hay que perdonar 7 ó 49 veces, pero a la octava o a la quinquagésima ya no es necesario (Lc 17, 4 par). Esto respondería a una comprensión jurídica de las instrucciones de Jesús. Y no es precisamente éste el modo en que están pensadas. No contienen una definición de los casos concretos en los cuales hubiese que actuar de tal o cual manera; no presentan una casuística (cf. arriba p. 77 s). Ofrecen

ejemplos de los que el oyente ha de sacar lo fundamentalmente necesario para después aplicarlo correctamente a las situaciones pertinentes. Por eso Jesús, cuando llama a la obediencia total, no advierte de esta forma: guardad sin excepción *todos* los preceptos. La única palabra que se expresa en esta dirección (Mt 5, 17-19; cf. p. 87) —Jesús ha venido *para que* no se pierda ni una tilde de la ley, para que se observa y se mantenga en vigor hasta el más insignificante de los mandamientos— sabemos ya hace tiempo que es una interpretación del primer evangelista, que se ha esforzado, con un estilo acentuadamente judeo-cristiano, en presentar a Jesús como el cumplidor de la ley veterotestamentaria. En Jesús, por el contrario, la verdadera obediencia no significa que se observen sin excepción todos los preceptos. Cuando se trata de puntos concretos, la mayoría de las veces se refleja un estadio posterior de la tradición cristiana, que recae en una cierta casuística; más tarde habremos de considerar aún más atentamente este movimiento de retroceso. Jesús, al exigir la obediencia, se mantiene lejos de tal fragmentación de la obediencia en actos concretos detallados. Una comparación entre Lc 12, 58-59 y el texto paralelo en Mt 5, 25-26 es especialmente instructiva para el punto de vista que ahora nos ocupa. En el texto lucano se hace esta observación —que probablemente es del mismo Jesús histórico—: cuando alguien es acusado aquí en la tierra lo intenta todo para deshacerse de su opositor mientras aún está en camino hacia el juez; pues lo mismo ha de protegerse el hombre antes de que se le acuse en el juicio final. Se llama a un recto comportamiento a la vista de que el juicio final está cercano; pero no es una llamada casuística ya que la situación jurídica aquí es sólo una imagen. Mateo introduce la situación jurídica en el contenido de la exhortación, invitando en casi todas sus expresiones a actuar prudentemente y a ponerse a buenas con el adversario terreno, mientras aún se está en camino hacia el juez terreno. Por consiguiente, aquí, en Mt 5, 25-26,

una regla de prudencia habla de la oportunidad de reconciliarse en un caso determinado, y por tanto está actuando ya la casuística. Pero de Lc 12, 58-59 no se puede inferir que Jesús tenga ante sí ningún caso concreto; *Jesús* enseña de forma no casuística. Conforme a esto, es natural que, según parece, no haya pedido a sus seguidores ningún juramento para entrar en su círculo. Los relatos sinópticos de vocación (Mc 1, 16-20 par) no nos dicen nada de que los seguidores se obliguen con un juramento. Estos relatos sólo nos pueden iluminar secundariamente y por esto es cierto que, tomados en sí mismos, no nos permiten establecer un juicio último. Pero es que, por otra parte, la tradición sinóptica no contiene nada de lo que pudiéramos deducir la existencia de ese juramento de entrada para los seguidores o un tiempo de prueba o de noviciado para los discípulos que estuviese jurídicamente regulado. La parábola del invitado que es expulsado por no cumplir la condición para entrar en la fiesta de bodas —llevar el vestido adecuado (Mt 22, 11-14)—, lo que subraya es que de los seguidores se espera un comportamiento adecuado a la situación. Pero una comparación con el texto paralelo de Lucas (14, 16-24), muestra que el rasgo concreto del invitado que no va vestido correctamente es un añadido del primer evangelista: al trascurrir la historia de la primitiva comunidad, se va viendo la necesidad de la expulsión oral de los no obedientes. Pero la capa más antigua no tiene aún esta preocupación. Jesús mismo hace serias advertencias a quien rechaza su llamada, pero para quienes la aceptan no presenta ninguna cautela. El papel que juegan para él el derecho religioso y la casuística es practicamente nulo.

Parece que los evangelios son dignos de confianza cuando nos presentan la postura de Jesús ante las instancias jurídicas judías. Jesús acepta, como hemos constatado antes (p. 91), el derecho de supervisión de los sacerdotes sobre el leproso (Mc 1, 44 y passim). Pero en ninguna parte encontramos textos que dalaten un in-

terés de Jesús por las instancias jurídicas de su mundo circundante. Jesús emplea todo su sarcasmo (Mt 23, 16-19) al referirse a la sutil distinción que establece que una promesa no obliga aun cuando quien la haga se refiera al templo y al altar, siendo obligatorio su cumplimiento cuando se refiere al oro del templo o a la ofrenda que hay sobre el altar. Sólo la tradición comunitaria opondrá una instrucción algo más sobria (Mt 23, 20-22). Cuando Jesús rechaza el derecho religioso sobre el juramento se encuentra aún al mismo nivel que la comunidad de Qumran y el ala rigorista de los rabinos. Pero esta analogía se destruye en seguida al conocer por los textos rabínicos e incluso qumrámicos cuáles eran los ámbitos jurídicos que más intensamente se trataban en el judaísmo: el derecho de herencia, el juramento de maldición, el juramento que anula un mandamiento, la limitación del juramento al foro judicial, la cualificación y la edad de los testigos, el proceso penal para el perjurio. Jesús no trata ninguno de estos temas atendiendo a sus particularidades jurídicas. Más bien se rechaza básicamente tanto el juramento como la promesa por la que un hijo se libera de su obligación para con sus padres (Mc 7, 10-13 par). A este desinterés por las cuestiones del derecho religioso corresponde en Jesús su postura ante los impuestos: pueden ser pagados tranquilamente, esto es accidental, lo importante es obedecer a Dios rectamente (Mc 12, 14-17 par).

En ocasiones parece que este desinterés de Jesús por las cuestiones jurídicas llega hasta una negación expresa de todo este ámbito. La falta de una verdadera obediencia (Mt 23, 23 par) se contrapone tajantemente al pago de los diezmos de las especias, enumeradas por Jesús sarcástica y cuidadosamente. El pago jurídico exacto de los diezmos sólo aparece en los textos sinópticos como un contraste negativo con lo que Jesús considera necesario e importante. El proceso en el que el sanedrín trata la pena de muerte de Jesús es sin duda históricamente cuestionable (cf. p. 65); con todo hay un dicho

que parece insertarse en el marco del desinterés que el *Jesús histórico muestra por el derecho religioso*. La tradición de la comunidad cristiana, que adorna legendariamente los acontecimientos, subraya que todos los miembros del sanedrín condenaron a Jesús (Mc 14, 64). La excepción, José de Arimatea, miembro del sanedrín (Mc 15, 43; Lc 23, 50), confirma la regla: según la presentación de Lucas (23, 51), naturalmente posterior, él no estuvo de acuerdo con la condena a muerte y su ejecución. A la actitud de indiferencia ante el derecho religioso que el Jesús histórico adopta corresponde por tanto la presentación, simple y por eso difícilmente histórica, que hace la tradición cristiana: la máxima instancia judía de ese derecho religioso ha condenado a muerte a Jesús en bloque. Que esta simplificación no reproduce de forma totalmente fiel el modo y manera en que el Jesús histórico indiferentiza el derecho religioso, se muestra aún en otro fenómeno. La tradición cristiana culpa, de un modo parcialista y general, a los juristas judíos. Pero esta misma tradición es incapaz de mantener realmente el punto de partida de Jesús, su desinterés por el derecho religioso: a este desinterés de Jesús por el derecho religioso sigue ahora una reintroducción temblorosa y aún más pobre de la casuística, es decir, del derecho religioso. Verdad es que ahora es una casuística «cristiana», que recibe su autoridad de Jesús, en cuya boca se ponen las reglas de este derecho religioso. Jesús prohibe —como ya el judaísmo— la cólera (Mt 5, 22 a); la tradición subsiguiente (v. 22 bc) menciona casuísticamente los insultos concretos contra el prójimo —«mentecato», «impío»— que están especialmente prohibidos y por eso sometidos a un castigo que se gradúa según diversas instancias —castigo por medio del sanedrín y castigo de Dios en el juicio final. Jesús prohibe incondicionalmente que el hombre se separe de su mujer (Lc 16, 18; Mc 10, 11); Mateo (5, 32; 19, 9) rompe esta incondicionalidad con una excepción, mediante la cual se permite que el hombre se separe cuando la mujer sea adúltera,

comenzando así el tratamiento casuístico de la cuestión. Jesús prohibe incondicionalmente el juramento (5, 43 a; cf. p. 98); la tradición cita los giros concretos por los que no se puede sustituir el nombre de Dios al jurar: el cielo, la tierra, Jerusalén, la propia cabeza (Mt 5, 34 b-36): de nuevo el tratamiento casuístico que aquí contradice a la prohibición del juramento. Hay una sencilla regla de Jesús que pide, de forma análoga al pensamiento religioso judío: si tu hermano peca, repréndele; y si se arrepiente, perdónale (Lc 17, 3). En Mt (18, 15-17) esta sencilla práctica, quizás al conectarla con una semejante de la comunidad de Qumran, se transforma en un camino reglamentado por diversas instancias, que hay que recorrer si el conflicto no se ha solucionado en el peldaño privadamente inferior: primero los dos solos, después en presencia de uno o dos testigos, finalmente ante la comunidad. El derecho religioso comienza a regular la solución de las complicaciones. El publicano Zaqueo, al ser llamado por Jesús, explica cómo se va a comportar con la riqueza que ha amontonado injustamente. De esta forma, se ofrece un modelo casuístico para casos futuros: la mitad a los pobres y una restitución cuádruple a los defraudados (Lc 19, 8). También se vuelven a medir ahora las trasgresiones y, como en el derecho religioso, se valoran más y menos: el trasgresor consciente recibe más castigo que quien, sin saberlo, comete la misma falta; esto significa que la ignorancia exonera de culpa (Lc 12, 47 s). Si un estadio más antiguo de la tradición mencionaba como imperdonable la blasfemia contra Jesús, porque en ella se tocaba la misma realidad divina, el Espíritu santo (Mc 3, 28-30), un escalón más reciente de la tradición comienza a introducir distinciones: quien está fuera y no está informado puede blasfemar contra Jesús y con todo no comete un pecado imperdonable; pero quien está informado sobre Jesús y a pesar de todo blasfema contra él, quien, por tanto, al blasfemar, actúa contra su propia convicción injustamente y por ello contra el Espíritu santo, éste no encuentra perdón alguno (Mt 12, 31 s; Lc 12, 10).

Pienso que ha quedado claro el avance del derecho religioso incluso en la tradición de Jesús. Esta observación se confirma si nos fijamos en quién maneja ahora, en el plano de los seguidores de Jesús, la autoridad. En Jesús mismo la autoridad no tiene una fundamentación jurídica: quien se deja llamar a la conversión, como ya exigía el bautista, afirmará también la autoridad de Jesús (Mc 11, 27-30 par). Más tarde, en el trascurso de la tradición, vuelven a aparecer instancias que determinan obligatoriamente la conducta y deciden sobre la pertenencia o no del individuo a la comunidad salvífica; instancia por tanto que ejercen una función jurídico-religiosa. En una tradición local concreta, es Pedro quien tiene el poder (Mt 16, 19); en una tradición más reciente, es el círculo de los discípulos (Mt 18, 18 par). El número de las autoridades reales se limita en el redactor del tercer evangelio y de los hechos de los apóstoles a los doce, que ahora son los únicos en llevar el título de «apóstol»; y de tal forma que tras la separación de Judas —con una cierta analogía con una costumbre de la comunidad de Qumran— es la suerte la que posibilita ocupar de forma adecuada el puesto vacío (Hech 1, 17. 26). Al creciente derecho religioso dentro de la tradición cristiana corresponde el nuevo establecimiento de instancias cuya autoridad comporta un carácter jurídico-religioso.

En el mismo nuevo testamento encontramos indicios, desde luego aún no elaborados, pero que con todo no se pueden dejar de reconocer, de esta evolución ulterior. Sin embargo, esta evolución no debía impedirnos ver que el origen en el mismo Jesús está caracterizado por el desinterés sobre el derecho religioso. Comprendemos este desinterés cuando reconocemos que a Jesús no le importa en absoluto el derecho religioso. Lo que le importa es que el *hombre* no se pueda desviar de la exigencia concreta hacia una cláusula que le garantice una seguridad. La obediencia del hijo libre es algo distinto a la obligación, jurídicamente reglamentada, de los extraños a la familia (Mt 17, 26).

8

HOMBRE Y MUJER

Hemos de tratar aquí una serie de cuestiones que se derivan de unos presupuestos fundamentales. En ellos Jesús está especialmente influido por los presupuestos veterotestamentarios de su entorno (p. 41 s). Con todo, también aquí se esboza claramente su línea propia, que se aparta de esta tradición previa judía. Metódicamente tendremos que aceptar precisamente en estas divergencias las sentencias auténticas de Jesús (cf. p. 47 s). Pero esto no implica necesariamente que Jesús mismo no haya compartido los puntos de vista sobre el matrimonio que se contienen en las formaciones de la comunidad con un nivel judío convencional.

El judaísmo rechaza rigurosamente un libre trato sexual fuera del matrimonio. Este punto de partida ha sido aceptado totalmente por la tradición sinóptica de Jesús. Tanto que no necesita ser tratado expresamente en los tres primeros evangelios como tema independiente: tan obvia es la cuestión. Unicamente Mc 7, 21 par menciona expresamente los casos de prostitución como algo que hace realmente impuro al hombre —a diferencia de la impureza ritual—, pero esta mención se realiza en el ámbito de un catálogo de vicios cristiano-helenista

que sólo secundariamente ha sido añadido al estadio de la tradición cristiano-palestinense de Mc 7 que es más antigua.

Como todo el judaísmo, la tradición de Jesús rechaza el adulterio. La «generación adúltera», en las antiguas palabras de Jesús (Mt 12, 39; Mt 16, 4), no se refiere al delito sexual específico, sino que alude, en conexión con la forma de hablar veterotestamentaria, al apartarse de Dios en general. Pero Dios es quien ha unido a los casados (Mc 10, 9 par).El adulterio infringe el decálogo que la tradición cristiana, seguramente con razón, pone en boca de Jesús (Mc 10, 19 par). Ya mirar a otra mujer casada deseándola es adulterio (Mt 5, 27 s). Ante la amenaza de condenación, el único comportamiento adecuado contra el ojo y la mano que son ocasión de este delito es una conducta rigurosa (Mt 5, 29 s). También se exige tal proceder riguroso —y es éste probablemente el contexto más originario— cuando, no tratándose ya de delitos sexuales, se corre por ejemplo, peligro de inducir a pecar a niños (Mc 9, 43-48 par). Ninguno de estos contenidos es típico de Jesús; son comunes al mundo judío. Es verdad que el rechazo del adulterio, que la tradición cristiana ha tomado del judaísmo, exige en el campo judío algo distinto para el hombre o la mujer. La mujer casada, al entrar en relaciones con otro hombre, rompe su propio matrimonio, y si éste otro hombre está casado, también su matrimonio queda roto. El hombre casado sólo rompe un matrimonio cuando dirige sus deseos hacia otra mujer *casada:* rompe el matrimonio de ella. Si los deseos del hombre casado se refieren a una mujer no casada, la puede desposar junto a la mujer que ya tiene, ya que el judaísmo en el tiempo de Jesús —con excepción de los círculos qumrámicos— admite la poligamia. El hombre casado, por tanto, nunca puede romper su propio matrimonio. La tradición sinóptica no se pronuncia contra esta concepción de la idea de «adulterio», concepción obvia para el pensamiento judío, sino que parece presuponer tal concepto en el

campo judeo-cristiano, mientras que en el cristianismo gentil se exige expresamente la monogamia (1 Tes 4, 4; 1 Cor 7, 2).

Jesús juzga en cuestiones de adulterio de forma tan judía como no judía es su postura ante el divorcio. Según la concepción más laxa de los rabinos (cuya opinión aquí está dividida), un esposo judío podía alcanzar jurídicamente la separación si reunía unas condiciones mínimas. Jesús se expresa rigurosamente en contra del divorcio y de un segundo matrimonio subsiguiente (Lc 16, 18; Mc 10, 11). Aquí Jesús se opone a una teoría judía y también a una práctica judía vigente en su tiempo. Tal cual entonces estaba la situación del derecho matrimonial judío, este rigorismo de Jesús toma partido decididamente a favor de la mujer que en las cuestiones matrimoniales estaba sensiblemente perjudicada desde un punto de vista jurídico, porque la prohibición de separación de Jesús se dirige claramente al *hombre* judío; la esposa judía no tenía ninguna posibilidad de iniciar jurídicamente una separación. Sólo en otro campo sociológico, donde se presupone el derecho matrimonial romano en lugar del judío, puede hacer la comunidad que Jesús se dirija también a la mujer: no le es lícito escapar al matrimonio, es decir, no puede iniciar por su parte la separación (ambas versiones están testimoniadas en las distintas lecturas de los manuscritos en Mc 10, 12). Mateo suaviza esta rigurosa prohibición que Jesús hace de la separación: si la mujer adúltera, es lícito al esposo agenciar la separación (Mt 5, 32; 19, 9). Esta mitigación recuerda la concepción más estricta de aquellos rabinos que también se oponen a la práctica de separación judía que es comúnmente laxa. Tengamos únicamente claro que para el pensamiento rabínico ya supone un gran rigor el que la separación se efectúe exclusivamente en el caso del adulterio de la mujer; pero en la tradición de Jesús esto ya es una mitigación que facilita lo original, la prohibición incondicional de separarse. Puesto que Jesús mismo piensa aquí de forma duramente rigorista;

llama —lo cual es imposible para el sentimiento judío— sencillamente «adulterio» a la separación y nuevo casamiento del hombre (Lc 16, 18; Mc 10, 11); y todavía la tradición comunitaria de Marcos (10, 12), que acepta el derecho romano, pone en su boca el mismo áspero juicio de «adulterio» también contra una mujer casada que se separa y se vuelve a casar. Jesús prohíbe —de nuevo con una forma de pensar no judía— que una mujer separada se case (Lc 16, 18; Mt 5, 32). Todo este rigor de Jesús contradice el derecho matrimonial normal judío. No se dirige expresamente contra la poligamia, sino contra el divorcio. Pero esto es claro que se opone a la legislación veterotestamentaria que regula la separación por la práctica del libelo de repudio y, en consecuencia, la presupone posible (5 Moisés 24, 1). La comunidad primitiva que trasmite la prohibición de separación que Jesús hace no puede admitir de buena gana que Jesús choque en esto con la ley. Por eso busca una solución en estos términos (Mc 10, 5-9): el acta de divorcio es una concesión de Moisés, y así queda también excusado Moisés, teniendo en cuenta la dureza de corazón de los judíos; pero primitivamente Dios creó, como dice la Escritura (1 Moisés 1, 27; 2, 24), hombre y mujer de forma que ambos presenten una unidad establecida por Dios, cuya separación sería obra humana. Cuando Jesús prohibe la separación, lo que hace es restaurar de nuevo el estado primitivo anunciado en el antiguo testamento. Esta apelación a 1 Moisés 1, 27 hace pensar en la argumentación judeo-qumrámica, donde la prohibición de la poligamia se fundamenta de la misma manera. Y con esto no se quiere decir que la prohibición de separación de Jesús corresponda realmente al antiguo testamento; porque la cuestión de si es posible que un matrimonio se separe está fuera del horizonte de ambos pasajes (1 Moisés 1, 27 y 2, 24).

¿Ha exigido Jesús de los hombres o de sus seguidores la renuncia al matrimonio? En general, desde luego que no; ninguna de las palabras de Jesús contenidas en la

tradición sinóptica van en esta dirección. De la renuncia al matrimonio en un sentido especial habla sin duda Mt 19, 12 cuando se trata el caso de quienes se han hecho eunucos por el reino de Dios. La última expresión no tiene que hacernos pensar en una automutilación corporal, sino en una voluntaria renuncia al matrimonio que ha de liberar al hombre para las tareas y necesidades que trae consigo el cercano fin de los tiempos (cf. p. 67 s). Esta actitud es eminentemente no judía por lo que respecta al judaísmo oficial. Basta con observar cómo se expresa en un texto judío un rabí que no se ha casado: se disculpa expresamente por su soltería. Pero la renuncia al matrimonio no es totalmente ajena al judaísmo; la comunidad de Qumran la practicaba también, al menos en un determinado estadio de su historia. Pero la palabra de Jesús permite reconocer en su formulación que la renuncia al matrimonio al seguir a Jesús presenta una excepción individual, no es un modelo ejemplar para todos los discípulos. El tono altamente escatológico de esta palabra, que está hermanado con la espera qumrámica del fin de los tiempos y simultáneamente su tono individual, que prescinde (cf. p. 77 ss), a diferencia de Qumran, de todo encasillamiento, todo esto me hace pensar que esta palabra no procede sólo de la tradición dc la comunidad sino del mismo Jesús.

Si Jesús se expresa en las cuestiones del divorcio y de la renuncia al matrimonio —dicho sumariamente— de forma antijudía, la línea propia de Jesús se manifiesta también en que una serie de cuestiones que son importantes para la mentalidad judía sobre el matrimonio, y que por eso se tratan intensamente en los textos judíos, parece no existir en absoluto para Jesús. En la tradición sinóptica de Jesús no tenemos ninguna expresión que prohiba el matrimonio entre parientes de un cierto grado. Porque la palabra atribuida al Bautista (Mc 6, 18 par) recrimina al rey Herodes Agripa porque se ha casado con Herodías, su cuñada y con ello le ha quitado la mujer a su hermano; pero la recriminación no mira al he-

cho, que sin duda existe, de que Herodías fuera al mismo tiempo la sobrina de su segundo esposo y que por tanto tuviera un grado de parentesco que está prohibido en los círculos judeo-qumrámicos Lo mismo ocurre con la llamada cuestión de los saduceos de Mc 12, 18-27 par Los adversarios se refieren a la prescripción legal de que un hombre debe casarse con la viuda de su hermano si no ha tenido hijos, y entonces ponen el caso de siete hermanos que murieron uno tras otro y se casaron sucesivamente con la viuda. Al preguntar de cuál de los siete hermanos es esposa en la resurreccion, este ejemplo pretende reducir *ad absurdum* la fe en la resurrección Tampoco aquí el grado de parentesco —en este caso no prohibido, sino precisamente ofrecido— es discutido para la realización del matrimonio ni es especialmente agudizado, sino sencillamente aceptado, sólo se rechaza la negacion de la resurrección que se deduce del caso. El grado de parentesco no interesa en este pasaje Con otros detalles de la legislación matrimonial judía ocurre lo mismo No se consideran las cuestiones rituales que reglamentan las relaciones matrimoniales· no hay ninguna palabra especial que considere, como en los textos judíos, la oportunidad o inoportunidad del trato sexual según el ritmo corporal de la mujer Ningún dicho prohibe, como sucede en un texto qumrámico, las relaciones sexuales en Jerusalén, la ciudad santa De nuevo encontramos aquí un testimonio de que Jesús tiene una forma de ser no ritual ni casuística (cf p 85 ss)

Finalmente tenemos que considerar otra peculiaridad de la figura de Jesús que se aparta notablemente del judaísmo contemporáneo. Los textos judíos están llenos de una clara animosidad contra la mujer, por ejemplo, se recomienda no hablar mucho con la propia mujer, mucho menos con una extraña Esta animosidad falta totalmente en la tradición sinoptica de Jesús Aunque sin duda los detalles biográficos son legendarios y por eso no nos dan una informacion exacta sobre cómo vivió Jesús, con todo, es significativo desde el punto de

vista que ahora nos ocupa el que la tradición no haya tenido ningún reparo en describir una y otra vez la relación de Jesús con las mujeres: ellas han recibido la salvación de Jesús, le sirven a él y al círculo de sus discípulos (Lc 8, 1-3), lo ungen (Mc 14, 3-9 par; Lc 7, 36-50), asisten a su muerte o su sepultura (Mc 15, 40 s par; Mc 15, 47 par), son testigos de la tumba vacía y reciben el mensaje angélico de la resurrección de Jesús (Mc 16, 1-8 par). En estos textos no se encuentra un hálito de la animosidad judía contra la mujer.

Basta echar una mirada retrospectiva a cuanto hemos tratado en este capítulo para ver claramente qué distantes están nuestra mentalidad y nuestro sentimiento del rigorismo matrimonial de Jesús; a muchos de nosotros puede hoy resultar difícil aceptar los detalles con verdadera convicción. Pero no podemos olvidar que la mujer está indefensa y es despreciada en el derecho matrimonial judío, y que Jesús con todo su rigorismo es la expresión condicionada a aquellos tiempos, y esto ocurre precisamente cuando Jesús va más allá de los presupuestos previos judíos.

9

POSESIONES Y RIQUEZA

La postura del judaísmo contemporáneo de Jesús en relación a la posesión no es uniforme (cf. p. 40). Se sabe que la riqueza es un peligro, pero al mismo tiempo el judío piadoso considera un valor, una posesión sólida. En el judaísmo oficial no se llega a una oposición entre Mammon y Dios, entre tesoros terrenos y celestes. El proverbio judío «hacer pasar un elefante por el ojo de una aguja» presenta una objeción sutil, pero no designa la imposibilidad de que un rico alcance la salvación. En el judaísmo oficial la renuncia a la riqueza aparece únicamente como excepción, como caso límite; y como un medio para un fin como, por ejemplo, estudiar la ley.

Las cosas son totalmente distintas en la comunidad judía de Qumran. Es cierto que no mantuvo la misma postura ante la posesión en todos los momentos de su evolución. Pero en el período en que surgió el *Manual*, un texto que regula detalladamente la vida de la comunidad, todo novicio que intentara entrar en esta comunidad, debía poner a disposición de ella todo lo que poseía. Sólo cuando tenía lugar la total aceptación del novicio, la comunidad hacía uso de estos bienes que se le habían entregado, dando a sus miembros alimento y

vestido; ambas cosas con una base muy somera y sin pretensiones. Tras esta actitud en lo relacionado con la posesión, se encuentra la concepción de que es algo espiritualmente peligroso para el hombre. Por eso es urgente abandonarla, especialmente a la luz del, para ellos, cercano fin de los tiempos. Es entonces cuando encontramos la fórmula radical que habla de abandonar toda posesión y cuando aparece la expresión «posesión injusta», que quiere desvalorizar la posesión como tal negándola decididamente y valorando acentuadamente la pobreza.

El pensamiento de este grupo especial judío es claramente cercano al de Jesús de Nazaret. «Bienaventurados los pobres...»; esta versión de Lucas (6, 20) podría ser una palabra antigua de Jesús mismo, mientras que la formulación de Mateo, «los pobres de espíritu» (5,3), impide ya reconocer que originalmente se hablaba de pobreza sociológica. Jesús promete la salvación final a los desposeídos, a los hombres que se caracterizan por la necesidad. Sin constituir un grupo cerrado en sí, ya el pensamiento judío los considera piadosos; así, en el salterio veterotestamentario, el pobre, el oprimido, pone su esperanza en Dios de una manera especial. Su necesidad es a los ojos de Jesús su oportunidad. Los «publicanos y pecadores» con quienes trata Jesús (cf. p. 37 y 86 s), no son materialmente pobres, pero son despreciados por la opinión pública judía impregnada del ideal de piedad fariseo. Su necesidad radica en su desclasamiento religioso; así podemos entender que la promesa de Jesús valga tanto para los religiosamente desclasados como para los sociológicamente pobres.

> ¡Qué difícil será que los que tienen riquezas entren en el reino de Dios! (Mc 10, 23 par). Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja, que el que un rico entre en el reino de Dios (Mc 10, 25 par).

Se trata sin duda de antiguas y auténticas palabras de Jesús. Su radicalidad es inequívoca. Es comprensible

que los cristianos ocasionalmente intentaran mitigarlas afirmando que el término griego para «camello» indica una maroma; o bien que con «el ojo de una aguja» se hace alusión al hueco de una puerta. Pero tales intentos de mitigación, tan rebuscados, son claramente demasiado tendenciosos como para ser creídos. Jesús dice sencillamente: posesión y participación en la salvación final se excluyen sin más absolutamente. La riqueza es espiritualmente peligrosa.

¿Cuál fue la praxis de Jesús que resultó de esta valoración de la pobreza y de este desprecio de la riqueza? ¿Exigió que sus seguidores y oyentes renunciaran a la riqueza estrictamente y sin excepción, como una ley incuestionable? Podemos formular la misma pregunta de otra forma: ¿cómo hay que entender un texto como Mc 10, 17-22 par? Un hombre especialmente rico pregunta a Jesús cómo ha de comportarse para conseguir la vida eterna. Jesús remite a su interlocutor a los mandamientos de la segunda tabla, por tanto al justo comportamiento con el prójimo. Su interlocutor asegura que todo lo ha cumplido desde su juventud. Jesús lo alaba y dice: «Sólo una cosa te falta» y le exige que venda todas sus posesiones, que dé lo que saque a los pobres y que luego le siga. Entonces él frunce el ceño y se va atribulado porque tenía muchas posesiones. ¿Cómo hay que entender este texto? Desde luego no se concede que quien ha formulado la pregunta ya haya hecho lo principal, y que la renuncia a la posesión sea algo que todavía podría añadir a esto. Probablemente la comunidad que nos ha trasmitido el texto lo entendió así —aún habremos de hablar más tarde de cómo la tradición comunitaria subsiguiente reelabora el punto de arranque que se encuentra en el mismo Jesús—; pero desde luego esa no sería la forma de actuar de Jesús mismo. «Sólo una cosa te falta» no quiere decir una cosa *junto* a otras. Esta *una* es como el signo aritmético ante un paréntesis: si tal signo es negativo, actúa de modo que los valores que están dentro del paréntesis y que tienen

valor positivo, ahora, por el signo, adquieran valor negativo. Esta *una* no es algo accidental, es el todo. La exigencia de renunciar a la posesión descubre la verdadera existencia de quien pregunta. Se puede llamar «pedagógica» a esta exigencia; señala el punto en el cual quien ha preguntado comienza a estar en peligro y a necesitar ayuda. Esta escena es elaboración de la comunidad si pensamos en el comportamiento del Jesús histórico en una situación equivalente: no debemos explicar esta exigencia «pedagógica» de Jesús como si no se exigiese realmente que el hombre abandone lo que posee. Esta exigencia no es un «como si»; su «pedagogía» se dirige a este hombre realmente tal cual suena la formulación. El hombre de quien se trata se coloca por tanto en una inseguridad material que le toca profundamente, algo parecido a lo que le ocurre al judío piadoso que abandona su posesión al entrar en la comunidad de Qumran. Digo «el hombre de quien se trata» porque tenemos suficientes indicios de que Jesús pudo exigir de esta forma decisiva en casos concretos, pero es igualmente cierto que no exigió renunciar a la posesión de forma general, de forma rígida, prescindiendo de la situación individual. Existe una tradición comunitaria ampliamente esparcida según la cual Jesús no exige básicamente la renuncia a la posesión. Las reglas sobre lo que ha de poseer el misionero, puestas por la tradición comunitaria en boca de Jesús, oscilan en la amplitud de la renuncia y de la posesión: llevar dinero consigo está prohibido en todo caso (Mc 6, 8 par); por el contrario, poseer cayado y sandalias, por un lado se permite (Mc 6, 8 s) y por otro se prohibe (Mt 10,10; Lc 9, 3; 10, 4); en Mateo, Jesús exige al joven rico la renuncia a la posesión sólo en el caso de que el joven quiera ser perfecto. Se refleja aquí una doble postura en relación a la posesión dentro de la comunidad: la renuncia, como algo valioso, y la conservación de la propiedad, con un valor algo menor (Mt 19, 21). Todos los evangelios indican ocasionalmente que los seguidores de Jesús

llaman a una casa su propia casa: Pedro (Mc 1, 29 par), Leví (Mc 2, 15 par), María y Marta (Lc 10, 38). En la parábola de la mujer que busca una dracma perdida, no hay una sola palabra de reproche contra el hecho de que la mujer posea dinero (Lc 15, 8-10). Tampoco la leyenda de la mujer que unge a Jesús, advocada al comienzo del relato de la pasión, responde a tendencias ascéticas contra el lujo (Mc 14, 3-7 par). Jesús y una parte de la tradición comunitaria piensan críticamente sobre la posesión; pero de Mc 10, 17-22 no podemos deducir que se exija a todos una renuncia a la posesión.

No ocurre lo mismo con la otra parte de la tradición comunitaria, especialmente el tercer evangelista y el redactor de los Hechos de los apóstoles. Esta tradición relata la típica escena del hombre rico que acabamos de analizar, pero con esto no pretende presentar a un hombre concreto de la vida del Jesús histórico, sino más bien ofrecer una información sobre cómo Jesús exige que todos se comporten obligatoriamente en materia de riqueza. Todos los evangelistas, los tres, se imaginan la postura de los discípulos que siguen a Jesús como la formula Pedro: los discípulos han dejado su posesión al principio de su seguimiento; y su posesión, como subrayan Marcos y Mateo, en toda su amplitud (Mc 10, 28 par). En Mateo, al contrario de lo que sucede en el judaísmo oficial, Jesús contrapone riquezas terrenas y celestes (Mt 6, 19-21); en Mateo y Lucas se excluyen el servicio a Dios y a Mammon (Mt 6, 24 par); el cristiano que acumula riquezas para sí prescinde de la riqueza en Dios (Lc 12, 21). En Lucas esta tendencia se capta de forma especialmente drástica. Es difícil imaginar que en el tiempo en que este escritor redactó el tercer evangelio y los Hechos de los apóstoles, última década del siglo I, la comunidad cristiana se caracterizase por una general renuncia a la posesión. Con todo, Lucas presenta los comienzos de la comunidad primitiva en este sentido. Aunque incluso en la forma en que nos presenta estos comienzos, podemos notar que sólo puede citar expresa-

mente *un* caso concreto de renuncia a la posesión que resultó bien: el de Bernabé de Chipre (Hech 4, 36 s). Otro es el caso concreto de Ananías y Safira, ya que aquí hubo de por medio un intento de mentira (Hech 5, 1-11). Por tanto, cuando leemos en Hech 2, 44 s que la comunidad primitiva tenía todos sus bienes en común, nos hallamos ante una sublimación idealizada de casos concretos hecha por el redactor. En Hech 4, 32-35 el autor expresa aún más claramente esta idealización de las circunstancias en la antigua comunidad primitiva: el poderoso testimonio que dan los apóstoles de la resurrección de Jesús provoca en la comunidad primitiva la renuncia a la posesión privada y conforma una comunión de bienes en el amor. Lucas hace que esta renuncia general de los bienes en la comunidad primitiva se remonte expresamente a las instrucciones recibidas de Jesús. Y esto lo consigue de dos formas: reformulando de un modo rigorista las sentencias de Jesús que se nos han trasmitido, y elaborando otras nuevas que expresan drásticamente esa renuncia total a la posesión que se retrotrae hasta Jesús. Los discípulos llamados al seguimiento dejan en Marcos (1, 18.20) y Mateo (4, 20.22) las redes, el bote de pesca y al padre, Zebedeo; en Lucas (5, 11) lo dejan expresamente «todo». El Jesús del sermón del monte exige que se busque primero el reino y su justicia, antes que las cosas de la necesidad diaria (Mt 6, 33); Lucas (12, 31) transforma la exigencia primordial en una exigencia exclusiva. En Mateo (22, 10), en la parábola del banquete nupcial, al negarse los invitados, son sustituidos por «malos y buenos»; Lucas (14, 21) menciona como segundos invitados a los pobres, los impedidos, los ciegos y leprosos, y esto es para él tan importante, que hace que Jesús dirija a los comensales la exigencia de invitar precisamente a tales pobres y enfermos y no a amigos y parientes (Lc 14, 12-14). El Jesús del evangelio de Mateo (6, 19 s) previene ante las riquezas terrenas e invita a reunir tesoros celestes; Lucas (12, 33 s) agudiza esto transformándolo en una llamada a

vender las posesiones terrenas y darlas a los pobres. Porque al Jesús del evangelio de Lucas (14, 33) se le sigue renunciando a todo lo que uno posee. En la narración paradigmática del rico y del pobre Lázaro (Lc 16, 19-26), va el rico como rico al lugar del tormento, mientras que el pobre como pobre recibe en el seno de Abrahán la compensación por su pobreza terrena. Por eso no maravilla que sólo en Lucas (16, 9.11) califique Jesús a la riqueza de cosa injusta; según el evangelista no se alude especialmente a una posesión adquirida de forma injusta, sino que, como en la comunidad de Qumran (cf. p. 115), se designa como mala a la posesión como tal.

A quien lee los sinópticos comparativamente, salta a la vista que esta negación agudizada de la posesión no se remonta al Jesús histórico, sino que ha sido introducida especialmente por el tercer evangelista. Pero no por eso se ha de ignorar que tanto el Jesús histórico, como las corrientes de la tradición comunitaria, con sus diferentes matizaciones, están de acuerdo en que la posesión es algo espiritualmente peligroso; la pobreza material no es algo malo, sino algo laudable.

Todavía dos cuestiones. Esta postura ante la posesión, como se presenta en Jesús y en la tradición siguiente, no corresponde —al menos tomada sumariamente— a la actitud del hombre piadoso veterotestamentario. ¿Ha querido Jesús con esto hacer frente conscientemente al antiguo testamento? A esta cuestión hay que responder negativamente tanto por lo que toca a él como por lo que toca a la tradición. La llamada salvadora a los pobres (Lc 6, 20) recoge un proverbio de la tercera parte del profeta Isaías (61, 1). E incluso el tercer evangelista, con su rechazo radical de la posesión, al menos *piensa* moverse en la línea de Moisés y de los profetas (Lc 16, 29). Nuestro juicio aquí, por tanto, como en las cuestiones del culto y del derecho religioso (cf. p. 74 s; p. 104), ha de ser diferenciado: Jesús básicamente no quiere ir más allá de la ley veterotestamentaria; pero de hecho lo hace cuando la recta obediencia del hombre obliga a ello.

Desde este punto de vista es también claro —y ésta es la segunda cuestión— ver en qué se diferencian Jesús y la comunidad de Qumran en lo que respecta a la postura ante la posesión. Hasta ahora hemos visto cómo con frecuencia por ambas partes existe una misma toma de postura crítica frente a la posesión; la investigación de los últimos veinte años se ha referido una y otra vez a esta analogía y por tanto es preciso tener en cuenta los influjos qumrámicos sobre Jesús y los sinópticos en este campo. Con todo, las diferencias son considerables y muestran una reelaboración muy independiente de una semilla de alguna manera qumrámica. La comunidad de Qumran, en su *Regla de comunidad* exige rígida y absolutamente que todos sus miembros abandonen lo que poseen. El Jesús histórico exige la venta de la posesión teniendo en cuenta los casos, no rígida y absolutamente; también aquí (cf. p. 67 s) se toma al hombre como individuo y no como sometido a una regla general. Incluso el fuerte rigorismo de Lucas en materia de pobreza, rigorismo que recuerda a la comunidad de Qumran, se mantiene en el campo de una presentación histórica idealizadora de la comunidad primitiva y no tuvo en la comunidad para la que Lucas escribe ninguna consecuencia sociológica que fuese comparable con la estructura de la comunidad de Qumran. Cuando el piadoso de Qumran entrega lo que posee al grupo, recibe una seguridad material, aunque modesta, por parte de la comunidad. Cuando el seguidor de Jesús —no todos, sino el que obedece a la llamada de Jesús en un caso concreto— entrega lo que posee, entonces, a diferencia del piadoso de Qumran, se encuentra sin seguridad exterior. Jesús no exige sumariamente; no se guía por puntos de vista de una exaltada minuciosidad ritual. Pero cuando exige concretamente, su exigencia es incomparablemente radical. Puede que hoy lamentemos socialmente este ideal de pobreza de Jesús. Al hacerlo, no debíamos olvidar que ser pobre no es para Jesús primariamente una cuestión sociológica; para él ser pobre significa necesitar infinitamente de Dios. El pobre es el radicalmente dependiente y abandonado.

10

EL PROJIMO

Quien investiga en los evangelios el comportamiento que Jesús pide con relación al prójimo, hace un notable descubrimiento: el vocabulario que aparece en los sinópticos sobre el tema es considerablemente escaso. Cualquier lector puede hacer por sí mismo esta constatación si tiene a mano una concordancia. El artículo «amor», en el sentido de amor al prójimo, aparece una sola vez y es una formación comunitaria (Mt 24, 12). El verbo correspondiente, «amar», se encuentra en la palabra auténtica de Jesús (Mt 5, 44 par), en la combinación de amor a Dios y al prójimo (Mc 12, 28-34 par), que cita el antiguo testamento y remite al terreno teológico judío, y en una cita veterotestamentaria especial de Mateo (19, 19). El comportamiento recto (texto de Lutero: el «juicio»), la misericordia y la fidelidad (texto de Lutero: la «fe»), en los sinópticos, se menciona una sola vez en una palabra auténtica (Mt 23, 23); a esto se añade la «misericordia» citada dos veces por Mateo (9, 13; 12, 7), que en ambas ocasiones tiene su origen en una cita de Oseas. El «prójimo» es mencionado casi exclusivamente cuando los textos citan a 3 Moisés 19, 18:

«Amarás a tu prójimo como a ti mismo» en Mt 5, 43; 19, 19; Mc 12, 31 par; Mc 12, 33. Sólo la narración paradigmática del buen samaritano trasmitida por Lucas constituye una excepción (Lc 10, 29.36). Algo más frecuentemente se encuentra en los tres primeros evangelios el «hermano», una formulación igualmente judía para designar a quien tiene la misma fe; esta palabra puede remontarse a Jesús mismo en Mt 18, 35. Pero esto es todo.

Este escaso vocabulario sobre el amor al prójimo podría llevar a la conclusión de que no radica aquí lo más peculiar de la predicación de Jesús, de que Jesús utiliza en este terreno convicciones piadosas judías veterotestamentarias. La siguiente exposición mostrará que esta conclusión no es de ningún modo acertada. Pero para ello no podremos limitarnos a esa terminología del amor al prójimo que acabamos de mencionar. Tendremos que investigar más a fondo sobre muchas sentencias en las cuales falta en un sentido expreso la terminología usual del amor al prójimo. Sólo así puede realmente redondearse la imagen sobre lo que Jesús y la tradición que le sigue piden en cuanto al amor al prójimo. Como consecuencia de esta forma de proceder, será inevitable repetir algunas cosas de los capítulos anteriores: lo que se trató cuando hablamos del culto, del derecho religioso, del hombre y la mujer, de la posesión; pero repetido ahora bajo el siguiente punto de vista: ¿qué papel juega el prójimo en estas actitudes ya tratadas?

Una gran parte de la tradición sinóptica de Jesús exige el amor al prójimo de la misma forma y con la misma intensidad que los círculos oficiales judíos —prescindiendo por tanto de los textos de la comunidad de Qumran—. Cuando los textos se mueven a ese nivel, no son típicos de Jesús; en general, no podemos contar con su autenticidad. Con todo, bajo ellos pueden encontrarse palabras de Jesús antiguas y auténticas; los casos concretos que considero auténticos, los daré brevemente a conocer en la panorámica que sigue (para el aspecto fundamental de la cuestión de la autenticidad cf. arriba

p. 51 s). Estas formaciones de la comunidad que exhortan al amor al prójimo y se mantienen en un terreno teológico judío están con frecuencia caracterizadas por una idea ingenua y firme de salario. Con todo, es significativo que la comunidad ponga en boca de Jesús también formas de comportamiento generales judías relativas al amor al prójimo. Este proceso de trasferencia permite saber que para la comunidad Jesús aparece como comprometido de forma especial en este terreno. Nuestras ulteriores reflexiones harán ver que la comunidad trasmisora ha comprendido acertadamente a Jesús.

Pero primero vamos a echar una ojeada sobre la amplia variedad de contenidos que conoce ya el judaísmo oficial y que ahora se presentan en las palabras de Jesús como llamada al amor al prójimo.

Al igual que los rabinos, la tradición de Jesús previene ante la palabra ofensiva y ante la ira de la cual nace tal palabra (Mt 5, 21 s). A la ofrenda en el templo ha de preceder la reconciliación con el hermano en la fe, si éste tiene algo en contra de quien hace la ofrenda (Mt 5, 23 s). Cuando aún se está en camino hacia el juez es mejor hacer valer la disposición a la reconciliación (Mt 5, 25 s). Hay que observar la llamada «regla de oro», que indica que hay que tratar al prójimo como uno mismo desea ser tratado por él (Mt 7, 12 par); esta fórmula es conocida en el judaísmo incluso en esta forma positiva, no sólo en la forma negativa que exhorta a abandonar las formas de conducta que uno mismo no quisiera sufrir. No se debe despreciar a los «pequeños», sino que hay que acogerlos; hasta un vaso de agua fresca que se les ofrezca no ha de quedar sin recompensa (Mt 18, 10; 10, 42; Mc 9, 37 par; Mc 9, 41). A quien induce a estos «pequeños» al pecado, le sería mejor ser ahogado con una piedra de molino en el cuello (Mc 9, 42 par). Quien observa atentamente en sus distintas formas paralelas estas últimas sentencias citadas, comprabará que se habla en ellas de los «pequeños», pero también de los discípulos, a quienes se dirige con el término «vosotros».

Esto nos ayuda a comprender a quién se alude en estas sentencias cuando se habla de los «pequeños»: originalmente, desde luego, a los niños, después a los discípulos insignificantes, que se encuentran fácilmente en peligro. Se exige que se les trate correctamente en el nombre de Jesús o atendiendo a que son discípulos; pero en la forma más antigua de estas palabras, es probable que faltara esta fundamentación en Jesús, como tampoco existiría en la forma original de la sentencia sobre el perder y ganar la vida (Lc 17, 33; cf. p. 76).

Como el judaísmo, la tradición de Jesús también previene ante el desprecio y el daño que se puede infringir a los dispuestos a la conversión (Mt 18, 10-14 par). Probablemente es Jesús mismo quien recomienda: hay que perdonar sin límites (cf. p. 98) al hermano que comete una falta (Lc 17, 3 s). La parábola del siervo sin entrañas (Mt 18, 23-35) subraya esta obligación de forma impresionante, y en el padrenuestro está expresamente contenida al hacerse referencia a que el perdón de Dios depende del perdón del hombre (Lc 11, 4 par). Ya la fe judía enlaza el perdón de Dios con el del hombre. Pero la ilimitación del deber de perdonar se acentúa mucho más enérgicamente en la tradición de Jesús que en el judaísmo de aquel tiempo. Jesús mismo advierte contra la explotación rapaz de los hombres material y sociológicamente dependientes (Mt 23, 25 par; Mc 12, 40), y también la tradición comunitaria prohibe quitar el salario (Mc 10, 19; Lutero, traduciendo mal: «no debes engañar a ninguno»). Como el judaísmo, la tradición comunitaria exhorta a la mansedumbre (Lc 11, 41; Mt 6, 2-4). Quizá Jesús mismo reprochó a los fariseos su ambición (Lc 11, 43) y la comunidad hace de este reproche una instrucción a los discípulos (Mt 23, 6-8 par). El judaísmo sabe que la humildad es el verdadero camino para llegar a ser grande. La tradición de Jesús exhorta igualmente a que quien quiera ser el primero, el mayor, ha de tomar el papel del servidor, del esclavo, del que está para todo (Mc 10, 43 s par; Mc 9, 35 par). En esta

elección humilde del lugar más bajo la tradición de Jesús pretende avisar expresamente que quien elige el lugar más alto se arriesga a la vergüenza de la degradación; y que quien se sienta más bajo, tiene la oportunidad de ascender (Lc 14, 7-10). Igualmente, la sentencia que hace que de la autoelevación se siga el abajamiento y del autoabajamiento la elevación (Lc 14, 11 par) puede ser entendida en el sentido de una renuncia real a la elevación, pero también en el sentido de un cálculo, conforme al pensamiento judío, que elige la autohumillación precisamente para conseguir la elevación. La exhortación de no invitar a amigos y parientes, sino a pobres y enfermos (Lc 14, 12-14; cf. p. 118) tampoco está libre de la sospecha de ser en el fondo un nuevo cálculo salarial egoísta, en la línea de algunos textos judíos que recomiendan esta práctica. Es propio, además, del pensamiento teológico judío colocar conjuntamente amor de Dios y del prójimo, como lo hace la tradición de Jesús (Mc 12, 28-31 par). Todos estos hechos que nos ofrece la tradición de Jesús sobre el amor al prójimo y que están basados en un nivel judío, se pueden entender como una actuación que se esfuerza por conseguir un salario y un mérito, por tanto se pueden entender judíamente (cf p. 41 ss); pero también puede pensarse que la comunidad, que tomaba las cosas concretas del código de conducta judío, no logró olvidar totalmente que Jesús había aniquilado de raíz el pensamiento salarial (cf. p. 79 s).

Es posible hacer tal suposición dado que la llamada de Jesús a amar al prójimo en puntos centrales e importantes supera el nivel oficial judío. Tal superación del nivel judío puede darse de manera parcial; a saber, cuando esta exigencia de Jesús de amar al prójimo pide al hombre más que los textos oficiales judíos o rabínicos, pero se mantiene en el mismo nivel que algunos grupos judíos especiales y radicales, como la comunidad de Qumran. Junto a esto, sin embargo, existen en los sinópticos indicaciones que entienden el amor al prójimo

en un sentido que sobrepasa y supera el pensamiento judío, tanto rabínico como qumrámico, sobre este tema. Estudiamos sucesivamente ambas concepciones del amor al prójimo dentro de los textos sinópticos.

La tradición de Jesús pide más que los rabinos, pero se queda en el mismo plano que las exigencias qumrámicas en los siguientes puntos: Jesús prohibe el divorcio (Lc 16, 18); ya consideramos esto arriba (p. 107 s) en un contexto que se ocupó de la ética matrimonial y sexual de Jesús. Ofrecemos un recuerdo retrospectivo de esta exigencia de Jesús, porque con respecto a la teoría general judía e incluso con respecto a la práctica de entonces, la prohibición del divorcio revaloriza la posición, jurídica y humanamente amenazada, de la mujer judía. La mujer puede ahora dejar de ser objeto del arbitrio legalizado del varón. La comunidad de Qumran no proclama como Jesús la indisolubilidad del matrimonio. Con todo, hay que designar como sólo parcial la superación de la ética matrimonial judía hecha por Jesús, porque también la comunidad de Qumran agudiza la ética matrimonial judía, sea por la exigencia de una existencia célibe, monástica, sea por la prohibición de la poligamia y del matrimonio de consanguíneos. Si ayudar al débil es algo humano, hay que constatar que este punto de vista se expresa en un punto especialmente neurálgico y con una intensidad manifiesta al prohibir Jesús el divorcio. Ya arriba (p. 123 s) constatábamos que el deber de perdonar al hermano que nos ha ofendido es importante para Jesús, como para el judaísmo de entonces. Aquí sólo hay que añadir a esto que ya Jesús une este deber del perdón con la instrucción de no rechazar a quien nos ha ofendido, haciéndose por eso culpable, la ayuda y el servicio que consiste en mencionar abiertamente su falta (Lc 17, 3). La tradición comunitaria desarrolló esta instrucción de Jesús en una doctrina en la que se detallan las diferentes instancias que debe recorrer la corrección: los dos solos, ante uno o dos testigos, ante la comunidad (Mt 18, 15-17; cf. p. 102). Este enérgico

impulso pastoral que intenta ganar al que se ha hecho culpable y tiende a purificar el clima interhumano, no se encuentra de la misma manera en los textos usuales judíos. Tiene sin duda su correspondencia en una regla pastoral reproducida en el manual qumrámico, que coincide casi literalmente con Mt 18, 15-17. La necesidad del esfuerzo pastoral que se subraya en la tradicción de Jesús hace que éste se coloque por encima del nivel judío usual; aunque es cierto que sólo parcialmente, si se piensa en la pastoral también intensificada de la comunidad de Qumran. Lo mismo ocurre con lo que Jesús afirma acerca de los diezmos (Mt 23, 23). Se recrimina la meticulosidad de los fariseos al pagar los diezmos de las hortalizas, porque estos piadosos tan fieles descuidan las cosas importantes de la ley, el recto comportamiento, la misericordia y la fidelidad. Ya observamos esta crítica de Jesús cuando consideramos la postura de Jesús en relación al derecho religioso judío (cf. p. 101). Aquí interesa esta crítica de Jesús bajo el punto de vista de a quién favorece de hecho: para Jesús, lo principal no es el piadoso deber religioso ante el templo y el sacerdocio, sino el recto comportamiento ante el prójimo. Con esta toma de partido en favor del prójimo en general, Jesús se enfrenta al judaísmo de entonces. De nuevo, aquí, con excepción de la comunidad de Qumran, que se rige por puntos de vista que recuerdan a Jesús. Los textos de Qumran no contraponen las reglas de los diezmos y la exigencia del amor al prójimo, pero acentúan que la pureza cultual, que en el resto del judaísmo (cf. p. 36 s) y también en Qumran juega un papel central, carece de valor mientras no vaya acompañada de un comportamiento recto. Con esta convicción qumrámica tiene un cierto parentesco la toma de partido de Jesús en favor del prójimo, a la que una casuística de los diezmos no puede relegar a un segundo plano. También aquí, por tanto, es sólo gradual el salto de Jesús frente al judaísmo en su defensa del prójimo. Finalmente tenemos que pensar en la exhortación a socorrer a los pobres

vendiendo todo lo que se posee (Mc 10, 17-22 par). La comunidad, como ya vimos (p. 114 s), ha trasmitido naturalmente esta escena porque la exigencia que expone aquí Jesús debe ofrecer un modelo para el recto comportamiento del cristiano en las cuestiones de la posesión. Para nosotros este texto es importante en cuanto que en él se exige el apoyo activo del prójimo pobre en una medida que es extraña al judaísmo oficial. La comunidad judía de Qumran conoce algo semejante. Ella representa, en el estadio de su *Regla de comunidad*, una comunión de bienes financiada por el abandono de posesión de sus miembros (cf. p. 113 s); y en el estado del llamado «documento de Damasco», un apoyo de los pobres intensificado, financiado por una elevada cuota de sus miembros. También aquí el amor al prójimo exigido por la tradición de Jesús, como en todos los puntos concretos que pertenecen a este capítulo, superan sólo parcialmente al judaísmo en general.

Si se echa una ojeada general a todos los puntos concretos de este capítulo tratados hasta ahora se ve claro que Jesús o la tradición comunitaria retoman enérgicamente cualquier afirmación de la fe judía en favor del prójimo. Esta impresión se profundiza considerablemente si nos referimos a aquellas instrucciones en las cuales Jesús no se fija la misma meta que el judaísmo, o sea, aquellas en las que no sólo parcialmente supera al judaísmo sino que el amor al prójimo se presenta con una *orientación claramente antijudía*.

El judaísmo contemporáneo de Jesús había elaborado una praxis jurídica intensamente ejercitada; que en la comunidad de Qumran llega incluso a una separación externa de quienes piensan religiosamente de otra forma. La admonición que se encuentra en la tradición comunitaria (Mt 7, 2-5 par) de que no se debe reprochar las propias faltas al prójimo, se puede también encontrar en textos judíos. Pero la absoluta prohibición de juzgar que Jesús dicta (Mt 7, 1 par), no sólo no tiene analogía judía, sino que contradice incluso la teoría y la praxis

común judía. En esta prohibición de Jesús, se proclama con una claridad insuperable el derecho ajeno: el prójimo no está sometido a mi juicio; sólo él mismo se mantiene o cae. También se suprime la autodefensa que implica una oposición al prójimo: me golpea en la mejilla derecha, debo ofrecerle también la izquierda; litiga conmigo por la túnica, debo dejarle también la capa; me obliga a acompañarle una milla, debo ir con él dos (Mt 5, 39-41). Los textos judíos exhortan también a la complacencia y a la buena voluntad, pero cuando lo hacen fijan casuísticamente la medida hasta donde está obligada a llegar tal buena voluntad y no recomiendan el ofrecimiento de la otra mejilla y la renuncia a la autodefensa jurídica. El antiguo testamento, y en general la conciencia jurídica de la antigüedad, limitan la autodefensa sólo a un ámbito ajustado: por un ojo, sólo un ojo; por un diente, sólo un diente (Mt 5, 38). En Jesús, por el contrario, es típica la ausencia de toda frontera. Sus formulaciones concretas no pretenden marcar la medida—la mejilla izquierda, la segunda milla, la capa—, que una vez prestada hace innecesaria la amabilidad pudiendo comenzar la autodefensa (cf. p. 98 s). Jesús dice más bien: el «sí», incluso al prójimo que me aprieta, sólo puede ser un «sí» sin límite ni medida. El judaísmo puede prohibir ocasionalmente el odio contra las criaturas y puede recomendar ocasionalmente la plegaria por los enemigos y la imitación de Dios que retribuye el mal con bien, pero, con todo, el odio está relativamente permitido para los rabinos y no se les impone el amor a los enemigos. En el «manual» de la comunidad de Qumran, junto al amor a los hermanos de fe, se recomienda expresamente y se erige en deber el odio contra los que están fuera, contra los «hijos de la fosa». Jesús, por el contrario, quiere que no se odie al enemigo, que no se le trate de forma indiferente, quiere que se sepa amado (Mt 5, 43-44). La comunidad (Lc 6, 28) lo captó bien: por ello la bendición ocupa el lugar de la maldición. De esta manera, hace que Jesús cruci-

ficado rece por sus enemigos (Lc 23-34). Cierto que este es un texto muy reciente, y por tanto una adición introducida bastante tardíamente. Comparado con los relatos de martirios judíos, en los cuales el mártir nunca ruega por sus perseguidores, esta adición cristiana en el evangelio de Lucas muestra que se ha comprendido bien la índole de Jesús. Porque el amor al enemigo mandado por Jesús alude al enemigo personal, pero también alude al enemigo religioso. Al final de este capítulo veremos expresamente cómo con esto Jesús transforma de forma inaudita el concepto de prójimo, ensanchándolo. Porque el prójimo es tan importante, por eso coloca Jesús, cuando se trata de obedecer, la acción por encima de la palabra (cf. p. 75). Por eso es enemigo de la casuística minuciosa que estropea lo esencial de la verdadera obediencia con sus definiciones concretas para cortar pelos en el aire (cf. p. 100 s). Por eso reprocha la contradicción entre doctrina y acción en los escribas y fariseos: no solamente porque esta contradicción supone una hipocresía, sino porque los maestros de la ley, con su conducta contradictoria, descuidan amar a quienes enseñan:

> Atan cargas pesadas y las echan a las espaldas de la gente, pero ellos ni con el dedo quieren moverlas (Mt 23, 4 par); ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que cerráis a los hombres el reino de los cielos! Vosotros ciertamente no entráis; y a los que están entrando no les dejáis entrar (Mt 23, 13 par).

Al estigmatizar Jesús esta situación anómala concreta en la praxis de los escribas judíos, nos dice claramente que a él no le importa —al igual que ocurre con la observancia del sábado (cf. p. 93)— el mandamiento como tal. Lo contrario sería estar de acuerdo con la casuística judía. Lo que a él le importa es la ayuda que recibe el hombre angustiado y en peligro mediante el recto ejercicio de la obediencia. La comunidad lleva adelante esta actitud de Jesús que defiende tan acentuadamente al prójimo. En la comunidad helenista, donde

la pureza cultual, por la que muestra indiferencia Jesús (cf. p. 86), ya no mantenía su actualidad religiosa de la misma manera que en el contexto judío, la tradición hace decir a Jesús de una forma actual y comprensible también para cristianos griegos en qué consiste ahora —incluso para ellos— la pureza recta: en evitar un mal actuar (Mc 7, 21 s; Mt 15, 19). Es verdad que aquí se nos sitúa ante un nivel ético algo primitivo: el lector captará fácilmente que lo peor de estos modos de conducta no está en que, como dice el texto, *salen* del corazón, sino en que están dentro del corazón. Pero también es importante que de los doce miembros del catálogo de vicios en Marcos, sólo tres (calumnia, orgullo, insensatez), y de los siete de Mateo, sólo uno (los casos de calumnia) no están directamente referidos al prójimo. La importancia del amor al prójimo defendida por Jesús se mantiene pues en algún modo en la tradición comunitaria. Así, la gran parábola del juicio final (Mt 25, 31-46) se puede designar como un monumento que la tradición comunitaria erige al defensor del amor ilimitado al prójimo: se sirve a Jesús cuando se socorre a los hambrientos, sedientos, sin hogar, con frío, enfermos y prisioneros y, al hacerlo, no se advierte que se sirve *a Jesús;* se falla en el servicio a Jesús en la medida en que uno no se ocupa de tales necesitados de ayuda y, al hacerlo, no se advierte que es *a Jesús* a quien se ha faltado. Es una visión grandiosa la que se despliega ante nosotros, encubierta bajo el mito del juicio final: Jesús es el juez del mundo, pero no desea un honor personal; la única forma de encontrarlo es aceptar lo que él quiere (Lc 6, 46); lo cual significa que se le puede encontrar siempre en uno de sus hermanos más pequeños (Mt 25, 40). La comunidad ha comprendido a Jesús —frente a los rasgos fanáticos de la piedad farisea y qumrámica— cuando le presenta reprendiendo a los discípulos que quieren hacer bajar del cielo un castigo ejemplar sobre los samaritanos por su conducta inhospitalaria (Lc 9, 51-56). Es igualmente testimonio de que la tradición

comunitaria ha comprendido profundamente esta actitud de Jesús el que los judeo-cristianos, quizá en conexión con las expresiones de Jesús mismo referentes a esto, se manifiesten contra la llamada institución judía del *korbán.* Esta institución prevé la posibilidad de que un judío escape a una obligación material mediante una fórmula de voto que consagre al tesoro del templo el valor material en cuestión. No es necesario que se haga de hecho la trasferencia al templo; ya la promesa, al formular el voto, exime al que lo hace de la obligación material correspondiente. Es claro que esta práctica es muy dura para quienes tienen una exigencia justificada. Hubo escribas judíos que pretendieron suprimirla: la comunidad de Qumran la prohibió expresamente, cuando se trataba de las exigencias de un trabajador asalariado. Pero la tradición comunitaria combate esta práctica en un punto especialmente neurálgico, por ser una obligación duradera y elevada: la del hijo con los padres que necesitan ser mantenidos (Mc 7, 9-13 par; cf. p. 101). Jesús es el defensor del cuarto mandamiento, el abogado del amor activo frente a los padres, de un amor que no puede ser sustituido por una obligación de hecho o una obligación simulada, que se promete ante Dios y el templo.

Una intención parecida —la obligación ante Dios no puede perturbar la obligación para con los demás hombres— está en la base de las curaciones sabáticas que la tradición comunitaria narra de Jesús; ya consideramos los textos relativos a esto en un contexto anterior (cf. p. 90 s). En estas escenas se encuentran ocasionalmente auténticas sentencias de Jesús que indican que el hombre es más importante que el día de culto (Mc 2, 27). El judaísmo sólo conoce puntos totalmente ocasionales para restringir la dureza humana de una estricta observancia sabática; así, cuando el «documento de Damasco», un texto de la comunidad de Qumran, prohibe matar a quien no cumpla el sábado. La postura adoptada por Jesús y reflejada en la tradición comunitaria,

posee un carácter mucho más fundamental: el que precisamente el mandamiento central del culto *divino* judío sea sustituido ahora por el servicio al *hombre*, significa una negativa revolucionaria, aunque no del todo reflexionada, de lo que significa originalmente en el judaísmo el culto divino. No sirve el hombre, por mucho que le cueste, a Dios; la instrucción de Dios quiere más bien que se ayude y se sirva al hombre.

En Jesús y en la tradición comunitaria ¿quién es el prójimo a quien se debe dirigir el amor? ¿el judío hermano de raza, o el hombre sin más? Es propio de la mentalidad judía el que no se pueda encontrar en los sinópticos una definición teórica del prójimo. Por eso hay que investigar los textos en cada caso. Probablemente es Jesús mismo quien designa su misión como limitada a los judíos (Mt 15, 24). Los paganos llamados «perrillos» al estilo judío al compararlos con «los hijos», como se llama a los mismos judíos, parecen estar fuera del ámbito visual de Jesús. Cuando más tarde ingresan en la comunidad no judía, se añaden a los padres honoríficos, en lugar de los judíos que rechazan a Jesús; por tanto, la visión de Jesús se ha mantenido aún en la primitiva comunidad judeo-cristiana (Mt 8, 11.12 par). Una antigua tradición comunitaria prohibe a los primeros misioneros cristianos que vayan a paganos y samaritanos (Mt 10, 5). En todo este período aún no se ha conseguido básicamente la apertura al prójimo como no judío: esta apertura se mantiene fundamentalmente dentro del limitado campo judío, sólo se realiza de vez en cuando y es relativa. Pero esta apertura relativa, no de raíz, al prójimo no judío, se remonta al mismo Jesús. La narración paradigmática del buen samaritano, en la cual una persona con otras creencias religiosas y a quien rechazan los judíos ofrece el modelo del amor real al prójimo, modelo que desde entonces nunca se ha olvidado (Lc 10, 30-37), esta narración procede de Jesús mismo o está, como formación comunitaria, completamente determinada por su pensamiento y no por el pen-

samiento religioso judío. Y el mandamiento del amor al enemigo tiene ante sí no sólo al enemigo personal sino también al religioso, y, por tanto, amplía el concepto del prójimo igualmente a todos los hombres. Pero cuando se considera que también textos judíos de comienzos del siglo II, por tanto unos cien años después de Jesús, designan al prójimo como criatura de Dios y por tanto, a partir de ahí, lo pueden considerar sencillamente como hombres, se podrá deducir que la auténtica importancia de Jesús no radica en la ampliación *teórica* del concepto del prójimo. El núcleo de la predicación de Jesús sobre el amor al prójimo no radica en la definición, sino en la urgencia concreta de la acción.

El modo y manera en que Jesús exige el amor al prójimo sólo en parte aparece en el judaísmo y la comunidad de Qumran. En puntos esenciales, tanto Jesús como la tradición comunitaria van más allá de las concepciones judías previas. Pero esto significa que Jesús choca con la tradición religiosa judía, e incluso, en ocasiones, con el mismo antiguo testamento; como en la prohibición del divorcio, en la prohibición de la venganza y en el mandamiento del amor al prójimo. Sin duda no debemos considerar como fundamental esta contradicción de Jesús con el antiguo testamento, como tampoco la hemos considerado en los campos hasta ahora tratados. Jesús no pretende superar con una definición el concepto del prójimo veterotestamentario, que está limitado por una forma de religiosidad popular. Quiere llamar más bien a la auténtica obediencia. Y esto significa, dentro de esta temática, que quiere mostrar que el auténtico enemigo del hombre, el objeto hacia el cual hay que dirigir el odio, no es el prójimo, sino el propio «yo» desobediente. El discípulo de Jesús que, al obedecer, se separa de los parientes próximos (cf. p. 76), «odia» a estos parientes, pero no como el hombre piadoso y obediente que evita a los impíos y desobedientes por su maldad y peligrosidad; más bien en tal «odio» se encierra el odio a sí mismo (Lc 14, 26). El prójimo deja de ser *el* peligro. Ahora es posible volverse a él.

Nuestro capítulo pretende haber mostrado, quizá con alguna prolijidad, que el amor al prójimo tiene una importancia inaudita en la predicación de Jesús. Pero esta prolijidad no responde al capricho del autor. Era inevitable, si se quería expresar, aunque sólo fuese de alguna manera, el material que los textos nos ofrecen sobre este tema. Casi aún más enriquecedora para comprobar el peso del amor al prójimo en la tradición de Jesús, es hacer otra constatación. Hemos visto contínuamente cómo en este capítulo era indispensable referirse a los círculos de cuestiones ya tratadas —los temas del culto, del derecho religioso, del matrimonio y de la posesión—. Y esto porque las decisiones encontradas y las posturas tomadas en estos campos por Jesús y por la tradición comunitaria están la mayoría de las veces impregnadas por la atención al hombre. El prójimo impera ya allí como un rey secreto. El amor al prójimo es el núcleo de la forma de conducta que Jesús ofrece.

11

LA GRACIA

Quien busca en la concordancia de los sinópticos el vocablo «gracia» hace un descubrimiento sorprendente: sólo el tercer evangelista utiliza este vocablo, y en contextos que no contienen una palabra antigua original de Jesús. Una excepción lo constituye sólo Lc 7, 42 s. En esta parábola de los dos deudores, que bien puede retrotraerse al mismo Jesús, no se encuentra sin embargo el sustantivo, sino el verbo con el significado de «regalar», «conceder». Es muy significativo para Jesús y la tradición que enlaza con él que, al menos en lo que toca al vocabulario utilizado, no se encuentre una doctrina de la gracia típica de Jesús y teológicamente elaborada por él. Que Dios perdona, lo cree también el judío piadoso (cf. p. 128 s). El padrenuestro contiene las cinco plegarias concordes con tal fe judía (Lc 11, 4 par), y este origen judío se manifiesta claramente en el plural «pecados» con que se han de relacionar las palabras «perdón» y «perdonar». Es igualmente judía la conexión que se encuentra en las cinco plegarias y también en otros lugares (Mc 11, 25): el hombre que ora perdona a su deudor para que Dios también perdone al que ora (cf.

p. 124). También la advocación de Dios como «Padre» utilizada en la oración, Padre del individuo o «Padre nuestro», se inserta en este trasfondo judío común. Con lo cual, lo que los sinópticos dicen sobre la gracia y el perdón, se mantiene totalmente en el plano judío.

Tras haber descrito el ámbito de las exigencias de Jesús, nos urge inevitablemente la pregunta: ¿quién puede realmente realizar esto? Lo legítima que puede ser tal pregunta, a la vista de la aguda interpretación legal de Jesús, se puede comprobar por el hecho de que también la tradición, ante la postura radical de Jesús en relación a la posesión, hace preguntar con desilusión a los discípulos: ¿quién se podrá salvar? (Mc 10, 26 par). La respuesta de Jesús es igualmente radical: «Para los hombres es imposible, mas no para Dios» (Mc 10, 27 par). Al discípulo a quien alude este contexto, se le exige inevitablemente una entrega total; y con todo, la aceptación en el juicio final, el éxito real, es un puro regalo. Hemos de considerar dos cosas distintas. Se habla aquí claramente de una gracia, y entendida de una forma muy radical: el hombre, con toda su intensa actividad, tiene un papel puramente receptivo. Y, con todo, para esta forma de hablar no se emplea el vocabulario usual: «gracia», «misericordia» y «perdón». Más bien los textos sinópticos hablan de la gracia radical de forma que la dispensación de tal gracia, la mayoría de las veces, se ofrece en actividad. Por eso la predicación de la gracia de Jesús, que renuncia al vocabulario de gracia, se encuentra muy frecuentemente en comparaciones y parábolas y en ellas el lector encuentra no los sustantivos que se refieren a esta cuestión, sino en todo caso los verbos correspondientes: «regalar», «indultar», «perdonar». Esto es una cosa. También hemos de dejar en claro que en toda palabra que adscribe a Dios la salvación imposible para el hombre por sí, la acción que se exige al hombre y la salvación operada por Dios se encuentran sencillamente juntas, sin relación. Es fácil encontrar varios textos que, por tal yuxtaposición irrefleja de acti-

vidad humana y operación divina de la salvación, transforman al hombre en un receptor con las manos vacías. La yuxtaposición del Dios que actúa soberanamente y del hombre, a pesar de todo activo, corresponde a la mentalidad piadosa judía. En la tradición de Jesús esto se transforma en la yuxtaposición del Dios que regala soberanamente y del hombre que obedece. Pero existen también textos que nos permiten reconocer claramente que esta yuxtaposición no es ingenua. Porque en este segundo grupo de textos la obediencia no está meramente junto a la radical gracia de Dios sino que nace de ella. Vamos a considerar en lo que sigue ambas formas de hablar sobre la gracia y la obediencia.

¿Cómo habla Jesús de la gracia? Un hombre contrata obreros para recolectar la cosecha de su viña. Por la mañana temprano contrata a unos; a otros, los contrata más tarde, en el trascurso de las diversas horas del día. Ha prometido como salario un denario, lo corriente. Al anochecer, al pagar, hay gente que ha sido contratada muy al final de la tarde. Pero también ellos reciben el salario común, un denario. Los obreros que comenzaron el trabajo desde por la mañana piensan que su salario será mayor. Pero también a ellos se les paga un denario y ellos se enfadan con quien los contrató. Murmuran que su salario es injusto. Pero quien los contrató les sale el encuentro: les ha dado el salario estipulado; regalar algo a los que trabajaron menos es algo libre para él y en su murmuración sólo hay envidia (Mt 20, 1-15). Esta parábola, que se remonta al mismo Jesús, muestra claramente que la gracia es el regalo soberano concedido al hombre sin pretensión y sin mérito. Es escandalosa porque excluye el hacer valer la propia obra y las exigencias bien fundadas. Pero precisamente así, quiere decir el texto, aprende el hombre realmente a obedecer: renunciando al cálculo del mérito, convirtiéndose en este sentido (cf. p. 79 s). Pero esto significa además que sólo capta esto el humilde, el modesto, el que no tiene pretensiones. El «sí» a esta humildad es-

candalosa es el umbral por donde se penetra si se quiere recorrer el camino de las instrucciones de Jesús. El júbilo por el hecho de que el camino de Jesús esté oculto a los sabios y entendidos y manifiesto a los humildes y sencillos, contiene quizá una palabra de Jesús antigua y auténtica que habla del «sí» del hombre a este escándalo —de todas formas, no sabemos exactamente cuál es el sentido de «estas cosas» ocultas y manifiestas de Mt 11, 25 par. Esta gracia radical es escandalosa porque no es un lujo que únicamente enriquezca la vida del hombre. Es el pan diario, sin cuya recepción el hombre muere de hambre. Pero el hombre no tiene por qué morir de hambre. El padre en la parábola corre lleno de compasión al encuentro del hijo perdido, estando él aún lejos, y no le impone ningún castigo sino que antes de que el hijo pueda confesar su culpa, el padre le abraza y le besa, y le traen el traje de fiesta y el anillo y las sandalias y se mata el ternero cebado y se organiza la fiesta por el regreso *de este* hijo (Lc 15, 11-24). Esto es gracia, gracia en actividad. Ahora puede el hijo, que ha desperdiciado la vida, vivir de nuevo, ahora tiene de nuevo futuro. *Así* aprende el hombre la obediencia que consiste en ser sin fronteras para los otros: como quien acepta sin límites, como quien nada puede exigir y con todo puede vivir y actuar.

Hay textos que hacen expresamente clara la conexión entre lo que el hombre recibe y lo que puede trasmitir. Un acreedor tiene dos deudores. Uno le debe quinientos, otro cincuenta denarios. Ninguno puede pagar. El acreedor renuncia a su derecho e indulta a ambos la suma debida. «¿Quién de ellos le amará más?», pregunta Jesús al final de esta parábola probablemente auténtica (Lc 7, 41 s). Es obvio que el agradecimiento y el amor resultan de lo que se le regale a uno. Así sucede también en el amor al enemigo. «Dios hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 45). Todo hombre participa de los dones fundamentales de la vida: disfruta la alegría y la bendición de la luz

y de la lluvia. Todos, el malo y el bueno, el justo y el injusto. Es como si Jesús quisiese contagiar a los hombres con su referencia a esta generosisad básica, a esta generosidad de Dios. ¿Quién no tendría ganas de insertarse en un ritmo parecido? La generosidad básica ha de seducir al hombre a una generosidad semejante y animarle a ella:

> Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos (Mt 5, 44 s).

¿No es un gozo para el hijo ser delegado de esa generosidad del padre? El amor al enemigo nace de la generosidad para con todo el mundo. Debía nacer si el hombre lo considerase bien, pero no siempre sucede esto *realmente*. Un rey se decide a ajustar cuentas con sus siervos. Uno de ellos debe la enorme suma de diez mil talentos y se ve incapaz de pagarlos. El rey dispone la venta de este siervo con mujer e hijos y todo cuanto tenía para que con ello se cubra la deuda. El siervo suplica de rodillas paciencia y plazo hasta que pueda pagar. Mueve a compasión a su señor: se suprime el castigo y además se le indulta de la deuda. Justamente este siervo encuentra, cuando vuelve de estar con su señor, a uno de sus compañeros que le debe cien denarios. Lo agarra y le exige: «Paga lo que me debes». El deudor suplica de rodillas que le dé un plazo para pagar. Pero el acreedor no está dispuesto, sino que le mete en la cárcel por las deudas. Los demás siervos se impresionan mucho e informan de lo sucedido al señor. Este cita al siervo:

> Siervo malvado, yo te perdoné a ti toda aquella deuda porque me lo suplicaste. ¿No debías tú también compadecerte de tu compañero, como también yo me compadecí de ti? (Mt 18, 23-34).

Esta parábola de Jesús exhorta a disponerse sinceramente al perdón. Pero al mismo tiempo se ve claro aquí

que esta exigencia no se pide al hombre sin más. Ya está capacitado cuando la exigencia llega a él. El vive ya de un gran perdón cuando una situación concreta le pide conceder un perdón pequeño. La falta de una disposición al perdón se enraíza en el desconocimiento de la propia situación. Este autoengaño se hace drásticamente claro en el concepto que tiene de sí mismo el hermano mayor de la parábola de Lc 15, 25-32. Este hijo, a diferencia del hermano más joven, había sido siempre correcto, no se había ido lejos de su padre y no había malgastado la parte de su herencia. Pero cuando el hermano menor alejado es aceptado de nuevo por el padre incondicional y entusiásticamente como hijo, el mayor niega al menor el nombre de hermano, niega al padre y al hermano la común alegría, se muestra él, el mayor, como el hijo verdaderamente perdido. Nunca se ha ido y con todo está perdido. ¿Cuál es su falta? Su falta es antigua; sólo que ahora es cuando verdaderamente ha surgido a la luz. Siempre ha servido al padre con la secreta convicción de que hacía con ello algo especial y con la secreta esperanza de que se le pagaría un día de forma especial. Hasta ahora reprimía su desilusión porque el padre nunca le había dado un cabrito para que pudiera hacer una fiesta con sus amigos. Pero cuando al joven hermano desordenado se le hace una gran fiesta por su infamante vuelta a casa, el hermano mayor acaba con su postura paciente. ¿Dónde está la falta en esta postura? Está en que el mayor *esperaba* una recompensa, en que no veía el valor que encerraba el hecho de estar sencillamente en la casa, en que no comprendió que estaba con el padre y que la posesión del padre era su posesión. El mayor no se consideraba miembro de la familia; *éste* era su pecado y de él surgió como una fruta madura su dureza de corazón con su hermano y su padre. *Así* habla Jesús de la posibilidad de la recta obediencia: no se presta a partir de uno mismo, sino que se realiza allí donde los hombres reciben el amor, y se interrumpe allí donde se impide al hombre mirar el amor recibido.

El amor no se consigue por prestar obediencia, sino que sólo la recepción del amor libera la posibilidad de la auténtica obediencia. Esta secuencia era por lo demás totalmente extraña al judaísmo de entonces (cf. p. 41 s). No obstante, también la antigua secuencia —primero la obra, después la gracia— resuena a veces en los sinópticos. En el sentido de esta antigua secuencia hay que entender Lc 7, 47 a: «quedan perdonados sus muchos pecados, porque muestra mucho amor». Aquí se dice que los hechos de amor de la mujer para con Jesús son el motivo real de que Jesús le conceda el perdón. Sería falso explicar que de sus hechos de amor con Jesús se deduce el que ella reciba el perdón. Pero esta reminiscencia del antiguo esquema «obra-gracia» se pone también aquí entre paréntesis por la secuencia inversa, tal como se contiene en la misma parábola (Lc 7, 41-42), que pertenece a esta escena y que ya hemos considerado arriba (cf. p. 140). En la parábola se expresa claramente lo que Jesús ha traído de nuevo: *porque* el acreedor ha indultado la deuda, por eso le aman los deudores. Jesús muestra que el publicano es aceptado no porque se haya mejorado o al menos haya prometido mejorarse, sino porque se sabe perdido y, estando perdido, tiene esperanza (lo cual se expresa drásticamente en su oración: Lc 18, 10-14). La comunidad también habla de la aceptación de Zaqueo por Jesús y hace que a este publicano llegue la salvación *antes de que* anuncie la restitución a cuantos ha defraudado, sin decir nada de que pueda llevar a cabo dicha restitución (Lc 19, 1-10). *Así* hablan Jesús y la tradición de Jesús de la gracia y de la obediencia del amor que surge de ella.

Surge aquí una importante pregunta: Jesús de Nazaret, ¿únicamente *anunció* esta soberanía de la gracia? ¿fue solamente el *anunciador* de esta secuencia descubierta de nuevo: el hombre sólo puede amar cuando recibe amor, cuando se sabe amado? ¿o se inserta el mismo Jesús con su persona en la predicación traída por él? ¿constituye su persona y la postura del hombre en rela-

ción a la persona de Jesús una inalienable parte constituyente de la gracia predicada por él? Al considerar esta cuestión, se verá con claridad que aún falta algo importante en la presentación que hemos hecho hasta ahora de la forma y manera en que Jesús y la tradición de la comunidad hablan de la gracia. La importancia de la persona de Jesús para lo que de liberación aporta al hombre no debe deducirse sin duda de una aceptación indistinta, incontrolada e ingenua de todo el material sinóptico. Ya vimos antes que la comunidad y los distintos evangelistas han dibujado su imagen de Jesús partiendo de la base de su fe pascual (cf. p. 57 s). La presentación del camino de Jesús hacia su muerte ha de ser considerada de modo especial más tarde (cf. p. 147 ss). Si por tanto queremos entender desde nuestra perspectiva qué relación guarda la persona del Jesús histórico con su mensaje, debemos prescindir tanto de la mesianidad que le atribuyó la comunidad y que él mismo no pidió para sí, como también y sobre todo de la fe pascual (cf. p. 147 s). Jesús mismo no habló de la significación salvífica expiatoria de su muerte y de su resurrección: las dos únicas palabras sinópticas sobre el poder expiatorio de su muerte (Mc 10, 45 par y las palabras de la cena Mc 14, 24 par), así como la triple predicción de su muerte y de su resurrección (Mc 8, 31 par; Mc 9, 31 par; Mc 10, 33 s par), son formaciones posteriores en las cuales la comunidad hace que Jesús mismo predique la fe de la comunidad en el poder expiatorio de su muerte y su fe en su resurrección. ¿Existe, no obstante, algún texto que pertenezca no meramente a la *imagen* de Jesús acuñada a partir de la fe pascual, sino a la realidad de su vida auténtica y que nos pueda hacer concluir la importancia de su persona para su predicación?

Hay de hecho tales textos. Pero antes de examinarlos, debemos hacer una doble consideración. Debemos ante todo prescindir de la inclinación a interpretar y a leer el secreto de la importancia de su persona de Jesús en to-

das sus palabras y parábolas. El buen samaritano es justamente un samaritano y no Jesús; el padre en la parábola de los dos hijos es justamente un padre y su conducta no es de antemano una presentación oculta de la conducta de Jesús. Esto significa, y tenemos que contar con ello, que Jesús considera posibles en los hombres que no tienen ninguna relación directa con su persona formas de comportamiento como la del samaritano que ayuda al hombre necesitado o como la del padre que abre la puerta al hijo perdido. No debíamos tratar de relacionar a toda costa la importancia de la persona de Jesús con cada una de sus palabras y de sus sentencias. A pesar de que en la tradición comunitaria de los sinópticos está patente este intento. En efecto, dicha tradición sistematiza y, marginando sentencias más antiguas, hace que Jesús exija el amor al prójimo —como reza la formulación— «por mí» (cf. p. 123 s). La tradición comunitaria, restrospectiva y programáticamente, hace que Jesús afirme que la importancia de su venida está en haber venido a buscar y salvar lo perdido (Lc 19, 10). Estas y parecidas formulaciones generalizadoras van más allá de lo que realmente dijo el Jesús histórico y no nos ayudan a descubrir la conexión histórica entre su persona y su doctrina. Tales generalizaciones más bien nos pueden dificultar y ocultar la visión de la importancia de la persona de Jesús. Esto por una parte.

La segunda reflexión necesaria se basa en el hecho de que los textos que hablan de un comportamiento de Jesús y por tanto nos narran la importancia de su actuación, no presentan ningún recuerdo concreto, sino que nos presentan una imagen de la vida de Jesús con una simplificación ejemplar, legendaria (cf. p. 141 s). Me refiero a aquellos textos, como el banquete del publicano (Mc 2, 14-17 par), que nos hablan del trato caritativo y amistoso que Jesús procura tener con los publicanos y pecadores, los desclasados religiosa y socialmente. Si estos y parecidos textos no se refieren a recuerdos concretos sino que quieren poner de relieve lo típico

en el comportamiento de Jesús, surge la pregunta: ¿podemos saber objetivamente si Jesús vivió realmente así; si esta imagen suya corresponde a la realidad histórica de su vida? Prescindiendo de un punto de vista creyente o incrédulo, de un punto de vista histórico, hay que responder a esta pregunta afirmativamente. Porque el insulto de los enemigos que se nos trasmite como dirigido a Jesús –«Ahí teneis a un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19 par)– no es con seguridad una formación comunitaria, sino una tradición *antigua*. Jesús *realmente* ha vivido como el amigo de los desclasados religiosa y socialmente. No por eso los relatos que nos lo presentan de esta forma dejan de ser imágenes tipificadas; no por eso las expresiones retrospectivas colocadas en su boca que fijan como fin de su venida la invitación de los pecadores (Mc 2, 17 par), la salvación del perdido (Lc 19, 10), dejan de ser formaciones comunitarias. Todos estos textos sistematizadores subrayan de hecho algo característico del comportamiento real del Jesús histórico. Jesús no predicó solamente; practicó la apertura y el amor a los demás hombres que él exigía; y precisamente a aquellos hombres cuya vida estaba amenazada y no tenían futuro alguno. La persona de Jesús por tanto no concuerda con su predicación en el sentido de que pidiese de antemano a sus oyentes el reconocimiento de un título –por ejemplo «mesías» o «hijo de Dios»– o en el sentido de que se esforzara en inducirlos a un reconocimiento de su dignidad mesiánica. Y, con todo, el actuar, el comportamiento de Jesús concuerda totalmente con su predicador. Porque Jesús no sólo vivió de antemano lo que entiende bajo la recta apertura a los demás hombres. Su comportamiento capacitó y animó a un recto amor al prójimo a aquellos que estaban a punto de renunciar a sí mismos. Debe ser histórico que concedió el perdón de los pecados a tales existencias en su situación concreta, «sobre la tierra» (Mc 2, 10), lo cual, según Mc 2, 5-10, se transforma en un rasgo típico de su actuación. De esta forma Jesús no *predica* solamente la gracia, sino que la hace realidad.

12

LA AUTORIDAD DE JESUS

¿Cómo llega Jesús a exigir al hombre obediencia y cómo llega al mismo tiempo a capacitar y animar a los hombres para tal obediencia? ¿De dónde saca la autoridad para una exigencia tan sublime de amor al prójimo y para un trato con los hombres al mismo tiempo escandaloso y auxiliador, animador de los débiles y desclasados? La respuesta corriente a estas preguntas es: pudo hacer esto porque era hijo de Dios, lo cual se mostró en su resurrección; pudo hacerlo por ser justamente *esta* persona que recorrió *este* camino del cielo a la tierra, para después pasar de nuevo al mundo celestial. Se puede plantear la misma pregunta de otra forma. Hemos hablado hasta ahora del Jesús *histórico*, de una magnitud de la historia pasada; los verbos de nuestra exposición oscilaban por eso entre la forma pasada y presente. ¿Hasta qué punto puede Jesús llevarnos en nuestra actualidad de hoy a la responsabilización? ¿hasta qué punto puede prestarnos hoy ayuda, él, la figura de un pasado que se sitúa unos diecinueve siglos atrás? De nuevo aparece la respuesta corriente y conocida: porque él, como hijo de Dios, a quien no pudo detener la muerte,

posee poder supratemporal. Quien piensa en esta dirección, funda la autoridad de Jesús en su divinidad que escapa al tiempo.

Y con todo, me parece, se puede mostrar que una autoridad de Jesús fundada de esta forma no corresponde al concepto de autoridad en general; por ello, la consecución de autoridad en el caso de Jesús tampoco ha de ir en el sentido de esta respuesta corriente.

Una autoridad que sea realmente lo que indica el nombre, liga al hombre no meramente por la costumbre, el uso y el derecho. Es autoridad por el hecho de conseguir y obtener un consentimiento sin coacción del hombre, al menos del adulto. Y esto se realiza porque la autoridad representa un contenido. Este contenido es capaz de ligar sin coacción al oyente y así otorgar autoridad al que habla. La autoridad vive por tanto del contenido que representa. Su única fundamentación está en el contenido por ella representado. Si la autoridad no deriva de los contenidos por ella representados, no existe ningún motivo fuera de ella por medio del cual se pudiera erigir en tal autoridad. La autoridad vive de que es activa como tal autoridad. Una referencia a algo fuera de ella no puede ni realizarla ni derogarla.

Así sucedió históricamente también con la autoridad que Jesús adquirió entre sus seguidores y oyentes. El representó y vivió todas las cosas de las que hemos hablado hasta ahora. Esto le ganó el corazón y la conciencia de sus oyentes, que no podían escapar a lo que él quería. Quien se opuso a lo que él quería, lo hizo al precio de no poder callar la voz interior que le decía: *a pesar de todo*, tiene razón. Así nos lo muestran también los evangelios al describir la admiración de sus oyentes: «Les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas» (Mt 7, 29 par).

De esta forma puede Jesús transformarse en autoridad, incluso hoy, allí donde viene a realizarse lo que él quiere. No se transforma en autoridad por el hecho de elogiarlo. Sólo hace falta que se realice correctamente lo que él

dijo y lo que significó su actuación. Puede que entonces no se trate de una autoridad en bloque atribuida a su persona o a la totalidad de sus palabras propias o a las trasmitidas posteriormente bajo su nombre. Es una autoridad que liga a veces, pero que no puede, más aún, que no debe ligar en todo terreno —por ejemplo, en el campo de su espera final y cercana. Cuando se habla de una autoridad real, esto es, de una autoridad que incluye un asentimiento convencido, el «sí» del oyente a Jesús no puede ser un cheque en blanco, en que se pueda insertar toda palabra de Jesús, sea cual sea. Si ha de tratarse de una autoridad auténtica, ha de seguir siendo una autoridad en diálogo, una autoridad que se elige. La iglesia debía ser el lugar privilegiado en el que surja tal autoridad de Jesús. El deber de la iglesia es hacer que la autoridad de Jesús se exprese hoy de una forma correcta; a través de un activo «sí» interhumano a los débiles y desclasados, la iglesia debe animar y capacitar a los hombres para que puedan acoger aquí y ahora esta autoridad y para que estén abiertos a los débiles. De ahí que la iglesia no tenga por qué tener miedo alguno de que se trate de una autoridad que se elige; de una autoridad que se afirma continuamente de nuevo en diálogo y se elige por la fuerza de convicción de su contenido. El hombre no vive de un sistema completo y cerrado de valores éticos; vive del hecho de que aquí y ahora es animado siempre de nuevo a seguir viviendo, unido sencillamente a los demás, a pesar de todos los males y todas las miserias. Donde esto sucede, se cumple la voluntad y el comportamiento de Jesús. Entonces Jesús —en toda su fragmentariedad— se transforma también hoy en autoridad.

Toda autoridad crea para sí designaciones, títulos y una serie de conceptos por los cuales ha de anunciarse su presencia. Pero hay que tener mucho cuidado. Los títulos no crean la autoridad, sino que es la autoridad la que utiliza esas designaciones y títulos. Por un cierto período de tiempo los títulos y designaciones pueden

producir una autoridad aparente incluso cuando quienes los llevan carecen de autoridad real. Pero tal autoridad prestada no duradera; en breve se derrumba, si, tras la fachada, no existe una autoridad real. Ningún maestro adquiere una autoridad permanente por el hecho de ser maestro; pero si él mismo posee autoridad, la podrá ejercitar como maestro. Hay pues que distinguir exactamente entre la autoridad que existe y la forma concreta de expresión con que se reviste una autoridad.

Estas reflexiones previas nos pueden ayudar a comprender el proceso evolutivo en cuyo trascurso la autoridad de Jesús adquirió expresión y forma. Lo original, la actuación de la autoridad, radica en el campo de la vida histórica de Jesús. En este estadio no hubo ningún título extraordinario (como mesías o hijo de Dios) ni serie de conceptos (como resurrección y vuelta al mundo celestial) que constituyeran la autoridad de Jesús. Había sencillamente uno que enseñaba «con autoridad». Pero después se fueron eligiendo para la autoridad de Jesús formas de expresión que cada vez abarcaban más, ocasionando un distanciamiento creciente del campo de la vida histórica. Examinemos ahora una tras otra estas formas de expresión.

La más antigua actividad redaccional acepta aún tan espontáneamente la autoridad de Jesús como algo sencillamente dado, que hasta puede describirle como alguien que rechaza que se le llame «bueno» (Mc 10, 17 s; Lc 18, 18 s). Pero después la persona de Jesús —como expresión de su autoridad— se hace tan importante, que el primer evangelista ya no puede soportar este rechazo en boca de Jesús (Mt 19, 16 s). El Jesús de la tradición más antigua, la de Marcos, realiza sus hechos auxiliadores aún en una atmósfera cercana a la magia. Pero después se descubre como dañina a su autoridad esta ingenuidad, y por ello, en el primer evangelio, cura por medio de la palabra, desapareciendo de los textos lo crasamente mágico (cf. p. 61 s). La autoridad se traslada del terreno de la intervención activa a su persona.

El Jesús de la tradición más antigua exige la recta obediencia hasta la entrega de la vida sin constituir a su persona en fundamentación de esta exigencia. Sin embargo, la tradición posterior formula ya entregar la vida «por Jesús» (cf. p. 145). El Jesús que ayuda y exige y capacita se transforma en el Jesús que proclama programáticamente que esta acción suya constituye el sentido de su misión (cf. p. 145). La importancia y la significación de la enseñanza y actuación de Jesús, que al principio están sencillamente ahí, crecen y se transforman en la importancia y la significación de su persona. La significación de su persona se convierte ahora en la expresión de su autoridad: con este desplazamiento, naturalmente, la autoridad adquiere un carácter abarcativo, sin excepciones. Deja de ser autoridad en diálogo, autoridad que se elige.

A lo largo de esta evolución, la autoridad de Jesús se expresa de dos formas: se habla primero del camino que Jesús recorrió hacia su muerte y de la existencia que tuvo antes de su vida terrena; y, en segundo lugar, se afirma su autoridad de forma que se le prestan determinados títulos y designaciones de dignidad. Ambas formas de expresar la autoridad de Jesús están estrechamente conexionadas. Si aquí las examinamos una *tras* otra, es únicamente para facilitar una mejor comprensión.

El camino de Jesús se transforma ahora en expresión de su autoridad. El giro decisivo es la convicción de sus seguidores de que Jesús, tras su muerte en cruz, no ha permanecido en la muerte. Una antigua tradición, que debe remontarse a los cristianos judíos, relata unas visiones en las cuales el resucitado se apareció a sus seguidores (1 Cor 15, 5-8). Se citan, tanto visiones individuales (Cefas-Pedro, Santiago y Pablo), como visiones de grupo (los doce, quinientos fieles, todos los apóstoles). La tradición sobre una visión de Santiago ha desaparecido totalmente del nuevo testamento y la de la visión de Pedro ha dejado en el nuevo testamento sólo escasas

huellas (Lc 24, 34; Jn 21, 1-14; Lc 5, 1-11). El momento de las visiones individuales queda totalmente indeterminado en 1 Cor 15, 5-8. No erraremos si aceptamos para la secuencia de estas seis visiones un espacio temporal de varios años. Pues cuando Pablo tuvo su visión de Cristo, la sexta en 1 Cor 15, 5-8, existía ya la comunidad primitiva hacía largo tiempo, y sobre todo, esta visión de Pablo fue, según la presentación de los Hechos de los apóstoles (9, 3), una visión que venía del cielo, sobre la cual él mismo puede hablar en una forma no crasa como de un fenómeno «en él» (Gál 1, 16). Esto significa que en estos relatos del Jesús que se aparece vivo, la sepultura de Jesús, la apertura del sepulcro y el destino del cadáver de Jesús no juegan ningún papel. A esta tradición de visiones está unida la tradición de que Jesús resucitó tras su muerte (1 Cor 15, 4). Pero la fijación de la fecha oscila entre «el tercer día» (1 Cor 15, 4; Mt 16, 21; 17, 23; 20, 19; Lc 9, 22; 18, 33) y «después de tres días» (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34), lo cual no necesariamente ha de ser una contradicción, si se cuenta también, según la antigua forma, el primer día. En esta tradición de la resurrección de Jesús no se relata expresamente que el cadáver de Jesús haya desaparecido del sepulcro. Parece haber existido una antigua tradición que habla —descuidando la sepultura y los tres días— de que el crucificado ha de ser elevado (Flp 2, 9; Heb 1, 3 y con frecuencia en la carta a los Hebreos), sin que se mencione expresamente su resurrección. Sólo en el posterior curso de la tradición adquiere la sepultura importancia para el mensaje de la resurrección; Jesús predice en los tres sinópticos tres veces su muerte y su resurrección (cf. p. 143), las mujeres encuentran la tumba vacía, pero no lo divulgan (Mc 16, 1-8). En cambio, según el evangelio de Lucas, las mujeres lo divulgan (24, 1-11) y Mateo (28, 1-10) enlaza incluso la historia de las mujeres que encuentran la tumba vacía con una visión de Jesús justamente ante estas mujeres que están junto a la tumba vacía; incluso hace aparecer una guardia romana del sepulcro, por tanto un tercero

lejano a Jesús, entre las circunstancias de la resurrección de Jesús. Para Pablo, frente a las conclusiones de los evangelios, la resurrección de Jesús es importante porque, como suceso del tiempo final, prepara la cercana resurrección de los creyentes; Jesús es para él el modelo original del hombre (en la nomenclatura técnica teológica: el hombre original), que traza el camino a los suyos yendo delante de ellos. Finalmente no se queda el asunto en la resurrección, después de que en el trascurso de la tradición se entiende como salida del sepulcro, porque entonces a una resurrección así entendida se añade el abandono de la tierra. Según el evangelio de Lucas (24, 50-53) Jesús asciende al mundo celeste en el mismo día de la resurrección; según el comienzo actual, quizá no original, de los Hechos de los apóstoles (1, 3), la ascensión se realiza después de que el resucitado ha tenido trato con los suyos y los ha instruido a lo largo de cuarenta días.

Está claro que no podemos suscribir históricamente como exacto en lo concreto el camino evolutivo de esta tradición tan enredada. En nuestra actual concepción del mundo difícilmente podremos apropiarnos todo este mundo de representaciones de los antiguos cristianos, no libre de contradicciones en sí. Y esto tanto menos cuanto que sabemos que en la antigüedad se relatan cosas semejantes de las divinidades de la naturaleza, héroes, grandes filósofos y soberanos importantes (cf. p. 44). Lo original cristiano no radica en que *este* mundo de representaciones de resurrección y ascensión se aplique a *Jesús*. La fe en la resurrección es una forma de expresión cristiana antigua, y en verdad una forma de expresión condicionada por el mundo circundante, de la autoridad que Jesús ha adquirido sobre todo hombre. No podemos hoy considerar esta forma de expresión como obligatoria para nosotros. Pero la autoridad de Jesús a que se alude mediante esta forma de expresión sí puede muy bien hacerse obligatoria para nosotros.

En el nuevo testamento el camino de Jesús puede trazarse incluso en la época anterior a su vida en la tierra; por así decir, en la dirección contraria a su resurrección y ascensión. Ya hablamos de la concepción, que sólo aisladamente encontramos en el nuevo testamento, sobre su milagroso nacimiento de una virgen (cf. p. 56). El camino de Jesús puede ser seguido hacia atrás hasta el mundo celeste: antes de su encarnación estaba allí con Dios y bajó a la tierra, enviado por Dios, deponiendo su carácter divino-celeste (Flp 2, 6-7; Gál 4, 4). Antes de su encarnación era la palabra divina, el «logos», por medio del cual se hizo el mundo (Jn 1, 3; Heb 1, 2), que luego se hace hombre como luz del mundo y trae el recto anuncio de Dios (Jn 1, 1-18). También para esta serie de concepciones presentan un modelo las concepciones religiosas del mundo circundante al cristianismo original (cf. p. 44 s).

Junto a este camino de Jesús —desde el cielo, a través de la muerte, de vuelta al mundo celeste— como expresión de la autoridad de Jesús, se encuentran unos títulos de Jesús que abarcan visiblemente cada vez más. Todos estos títulos pretenden lo mismo: se quiere subrayar la autoridad de Jesús por medio de los títulos de más peso que se tienen a disposición. Los títulos de elevación judíos constituyen el comienzo de la evolución, ya que los primeros seguidores de Jesús eran judeocristianos. Jesús, entonces, simultáneamente al surgimiento de la fe pascual, es llamado con el máximo título que puede conceder el judíasmo: el mesías. No el mesías que ya estaba ahí; sino *el* mesías que vendrá en breve, en el cercano fin de los días (cf. p. 67 s). Como mesías, es el retoño de David, nacido en Belén; al ser mesías, según la fe judía, se puede llamar también hijo de Dios, y por último es equiparado con el hijo del hombre al que él se refirió en su predicación primera como a otra persona, distinta de él (cf. p. 69 s). Cuando el mensaje se predicó después a hombres helenístico-orientales, no judíos, cambiaron también las formas de expresar la autoridad de

Jesús. Desaparecieron las antiguas formas: Pablo, por ejemplo, ya no habla de Jesús como hijo del hombre. Otras antiguas formas adquirieron un nuevo contenido: de la confesión «Jesús es el mesías» surgió en el ambiente griego, por medio de la traducción de «mesías» po «cristo», el nombre propio «Jesús Cristo». El hijo de Dios, equiparado en la fe judía con el mesías y subordinado a Dios, adquiere ahora, en el ambiente no griego, en conexión a formas de pensar y de expresarse religiosamente extra-cristianas, una dignidad divina más fuerte. Ante todo aparecen nuevos títulos: Jesús como el *kyrios*, el señor, es ahora, correspondiendo a la mentalidad religiosa helenística, un ser divino; «señor» quiere decir ahora más que la antigua advocación judía de cortesía «señor», que al principio designa a Jesús sólo como juez o rey. Al igual que *kyrios*, *logos* en Jn 1, 1 es una denominación divina. La mutabilidad de los distintos títulos, según el mundo circundante religioso en que se defiende la cuestión de Jesús, se muestra claramente: no depende en concreto del mundo de concepciones que va ligado a los títulos. Los títulos son referencias, son formas de expresión. No pueden fundar la autoridad de Jesús; sino que quieren expresar la autoridad de Jesús y a ella remiten.

Por consiguiente, todo depende de que se distinga entre la autoridad que pueden adquirir sobre un hombre las palabras y la forma de comportamiento de Jesús, y las diversas posibilidades en las cuales ha encontrado su expresión tal autoridad de Jesús en los tiempos del nuevo testamento y más tarde. Esta distinción entre la existencia de la autoridad y sus formas de expresión es sumamente importante a la vista de nuestra situación espiritual actual. Cuando un hombre de la antigüedad se convencía de lo que Jesús es, podía echar mano sin dificultades mentales de los medios de expresión que entonces le ofrecían el nuevo testamento y la iglesia, para expresar esta convicción, esto es, podía agarrarse a los títulos de Jesús y a las concepciones sobre el cami-

no que devolvió a Jesús, del mundo celeste, pasando por la tierra a través de la muerte y la resurrección, a la existencia celestial. Nosotros hoy podemos estar convencidos, exactamente igual que los antiguos cristianos, de la autoridad de una palabra o de una forma de comportamiento de Jesús, pero hoy ya no somos capaces de expresar tal convicción en las formas religiosas y de concepción del mundo del nuevo testamento. De ahí que debíamos estar precavidos para no juzgar el cristianismo de un hombre concreto que —por escoger las dos cuestiones clásicas del test— tenga a Jesús por hijo de Dios y crea en la resurrección de Jesús. Y si se nos cuestiona a nosotros mismos en esos términos, no debíamos retroceder atemorizados, sino que debíamos responder claramente: en el sentido literal en que se usan estos títulos en el nuevo testamento, no puedo estar de acuerdo con ellos. Porque tampoco el nuevo testamento me obliga en absoluto a eso, ya que en su propio terreno se ha llevado a cabo una evolución —la hemos esbozado más arriba— que comienza en un reconocimiento de la autoridad de Jesús sin título ninguno, para terminar una serie de títulos que se relevan o completan mutuamente y en un sistema cada vez más desarrollado de concepciones sobre el camino de Jesús. Si yo quisiera aceptarlos, tendría que aceptar con ellos las formas de pensamiento y de visión del mundo de la antigüedad. Y esto no lo puedo hacer. Pero puedo comprender que entonces se escogiesen estas formas de expresión de la autoridad de Jesús. Y estoy de acuerdo con aquellos cristianos antiguos en que la actuación y las palabras de Jesús —no en bloque, pero sí en puntos determinados e importantes— se han transformado para mí en autoridad.

Tal confesión estará expuesta al reproche de que esto es demasiado poco. Quien así objete, seguramente con buena intención, pretenderá defender la autoridad de Jesús. Precisamente por eso debería ser más comedido. Porque lo que él vería con gusto añadido como complementación necesaria a ese presunto «demasiado poco»

no es algo religiosamente inocuo. Quien dice que eso es «demasiado poco» quisiera ver realizado el paso de la autoridad, aquí y ahora aceptada, del actuar y del hablar de Jesús, a un total reconocimiento de Jesús, que se expresa en las formas dogmáticas propuestas en el nuevo testamento. Pero que preste atención, no vaya a ser él mismo quien, con este esfuerzo suyo, entre en conflicto con el nuevo testamento en lo más decisivo. Puesto que es posible un reconocimiento en bloque del *kyrios*, del señor Jesús, que predica en su nombre, que trasmite vivencias religiosas y reparte ayuda, pero que con todo no vale nada, porque pasa por alto hacer lo justo: así hace la comunidad exhortar a Jesús (Mt 7, 21-23). Existe un reconocimiento dogmáticamente correcto de Jesús y del evangelio que, con toda su corrección, piensa en «otro Jesús» y en «otro evangelio», porque tal reconocimiento vive de la propia sensación de vigor religioso; así lo constata Pablo frente a las doctrinas erróneas de la segunda carta a los corintios (11, 4). El nuevo testamento conoce el peligro espiritual de quienes no quieren aceptar la distinción entre un reconocimiento de Jesús en bloque dogmáticamente correcto y esa autoridad que puede conseguir concretamente sobre el hombre la palabra y la acción de Jesús.

13

DIOS

El lector reflexivo podrá preguntar en este punto de nuestras consideraciones: si hay que distinguir entre autoridad y las formas de expresión de tal autoridad, ¿debe realizarse tal distinción y encontrar aplicación incluso allí donde nos referimos a «Dios»? Formulado de otra forma: ¿qué es entonces Dios?

Podemos comprender bien esta pregunta por un texto como Mc 11, 27-33. Los versículos 31-33 deben ser una formación comunitaria, pues el rechazo del Bautista por sus enemigos, que estos versículos dejan traslucir, parece ya ser algo fijo y decidido para la comunidad que narra. No se trata ya de un auténtico diálogo, sino que se alude a una postura conocida y cerrada. Dentro de este contexto, en los versículos 27-30, se pregunta a Jesús por su autoridad. Su contrapregunta suena así: ¿la autoridad del Bautista tiene su origen en Dios o en los hombres? Aquí debe haber una palabra de Jesús antigua, auténtica. Jesús no evita la pregunta que se le ha dirigido, preguntando algo no perteneciente a la cuestión, con el único fin de poner a sus enemigos en un apuro. Su contrapregunta es más bien una respuesta muy precisa a la pre-

gunta que se le ha dirigido; sólo que una respuesta indirecta. Menciona el modo como realmente se puede reconocer su autoridad —se refiere naturalmente a su autoridad que procede de Dios. Quien recorre el camino del Bautista, y de su bautismo, quien acepta la conversión predicada por el Bautista, quien por tanto lo espera todo de la bondad de Dios que regala y nada del brillo piadoso de la propia obra, éste aceptará afirmativamente la autorización de Jesús por Dios y la comprenderá y no necesitará ya preguntar más por ella.

¿Por qué elude Jesús una respuesta directa? ¿Por qué no dice sencillamente: Mi autoridad procede de Dios? Porque en esta situación un «de Dios» no diría nada, ya que los enemigos y Jesús interpretan a Dios de forma diversa, como ya vimos en todos los capítulos que anteceden; por tanto, cuando ambas partes dicen «Dios», se refieren a algo distinto. Jesús, cuando dice «Dios», piensa en la conversión, en la obediencia radical, en la gracia total. Quien dice «sí» a esto, éste podría designar la autoridad de Jesús como procedente «de Dios». Pero tal «de Dios» no añade nada esencial a la obediencia radical y a la gracia total, sino que está contenido en ellas; el «de Dios» es la expresión de la obediencia radical y de la gracia total. Jesús, por tanto, se niega manifiestamente a hablar de Dios de otra forma que no sea indirecta, se niega a citar directamente a Dios como fundamentación de su autoridad, allí, donde, como en el caso de sus enemigos, no existe esta obediencia, esta decidida conciencia de la gracia. Un «de Dios» no les diría nada de la autoridad de Jesús; sería como una fórmula de compromiso, en la cual cada lado volvería a pensar y leer los contenidos que *a él* le agradaran. Esto significa de cara a nuestro planteamiento lo siguiente: la referencia a Dios es inadecuada cuando Jesús no encuentra obediencia y no se acepta su predicación de gracia. Tal referencia a Dios no puede fundamentar la recta obediencia. Más bien Dios está contenido en la recta obediencia. Dios no garantiza la autoridad, en este caso,

la autoridad de Jesús; es expresión de esta autoridad. Sobre Dios sólo se puede hablar en ejecución; en la ejecución del obedecer y de la humildad.

El lector preguntará aquí: entonces, ¿Dios no es una magnitud en sí mismo? También aquí pueden los evangelios ayudarnos a ver con claridad. El dicho aislado que probablemente se remonta al mismo Jesús formula: «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27; cf. p. 94). Debemos tener en claro el increíble desplazamiento de horizonte que se encierra en tal afirmación. Según la concepción judía, Dios mismo celebra el sábado en el mundo celeste con todos los ángeles; el pueblo elegido, Israel, debe participar en esta celebración; el mandamiento del sábado es una orden de que el pueblo de Israel honre a Dios en grado prominente. El hombre está para servir a Dios en este culto, mediante la observancia del mandamiento más importante, como explican los textos judíos. Dios está eminentemente pensado como una magnitud por sí; pero el hombre está ungido al servicio de esta magnitud, el hombre está para el sábado, para Dios. Este horizonte está sorprendentemente desplazado en la sentencia de Jesús. «El sábado existe para el hombre». ¿Qué ha sucedido aquí? Dios ya no es aquel a quien se sirve por el culto, por la observancia del sábado. El servicio ya no se dirige a Dios como a una magnitud en sí mismo. El recto servicio a Dios es servicio al hombre, al hombre en su necesidad. En esto consiste la recta observancia del sábado, en esto consiste el recto culto divino. Según Jesús, el recto servicio de Dios no meramente *puede*, sino que *es necesario* que sea servicio al hombre.

Pero, entonces, ¿dónde queda —así escucho preguntar al lector meditabundo—, el amor a Dios? ¿dónde queda la oración a Dios? Ya que se trata de una cuestión verdaderamente central, tómese el lector la molestia de consultar una concordancia neotestamentaria en los pasajes que hablan, en sustantivo y verbo, del «amor a Dios» y de «amar a Dios». Se llevará una sorpresa al

11

observar que el sustantivo se encuentra sólo en Lc 11, 42 y allí en una redacción tardía, reciente, de la misma palabra que Mateo (23, 23) trae en la redacción original; pero la redacción original habla del recto comportamiento, de la misericordia y de la fidelidad para con el *hombre*. En Mc 12, 28-34 par, los tres sinópticos colocan juntamente amor a Dios y amor al hombre como los dos mandamientos más importantes, como ya hacía el judaísmo helenístico, y usan para ello el verbo «amar a Dios». Estos son todos los pasajes que tratan del amor a Dios en los tres primeros evangelios. Esta llamativa recesión del «amor a Dios» tiene naturalmente su fundamento teológico. El motivo está en el modo y manera en que Jesús y la tradición de Jesús piensan sobre el amor a Dios y lo interpretan. La comunidad hace que Jesús responda al rico que le pregunta y que quisiera saber el camino para la vida eterna, que debe guardar los mandamientos (Mc 10, 17-22 par; cf. p. 115 s). Pero en la enumeración de los mandamientos faltan del primero al tercer mandamiento, el amor a Dios, la llamada primera tabla, la parte específicamente religiosa de los mandamientos. Sólo se enumera la segunda parte de los mandamientos, por tanto, las reglas para el recto comportamiento ante el prójimo. Y es claro que no se trata de una casualidad. En la gran composición del evangelio de Mateo (5, 21-48) en la que, de cara a la enseñanza eclesial, se opone la exigencia de Jesús en su radicalidad a la exigencia del pasado, a la exigencia «de los antiguos», se mencionan exclusivamente formas de comportamiento que miran al prójimo; asimismo, en Mt 6 y 7, se encuentran los temas específicamente religiosos, oración y ayuno, en clara minoría. El fundamento de esta sorprendente constatación no puede residir en el hecho de que Jesús y la tradición que en él se apoya quisieran sencillamente pasar por alto y mantener fuera a «Dios», ya que el «reino de Dios» es uno de los conceptos centrales de la predicación de Jesús (cf. p. 67 s). Más bien hay que afirmar que en esos textos, en las palabras de

Jesús, se está hablando de Dios aun cuando no se mencione expresamente el amor a Dios. En este sentido, habríamos estado reflexionando y hablando sobre el recto amor a Dios a lo largo casi de toda esta obra; a saber, cuando hablábamos sobre la conversión, sobre la actitud indiferente de Jesús ante el culto y el derecho religioso, sobre el matrimonio y la posesión, en una palabra, sobre el prójimo y el recto comportamiento para con *él*. Ahora se ve con claridad por qué en los sinópticos apenas se alude expresamente el amor a Dios: porque el hecho a que se alude con este amor no aparece en ellos expresamente, aunque la realidad, por así decir, se encuentre en cada página. Dios, según los textos, no es amado en la concentración en sí y en el éxtasis, sino en un comportamiento obediente. Y en un comportamiento tal que sirve al prójimo con toda concreción. Examine el lector con toda tranquilidad el material de la tradición de Jesús y vea si de hecho, en la palabra apócrifa de Jesús: «Has visto a tu hermano, has visto a tu Dios» [1], no está descrita acertadamente la corriente que va desde la actitud indiferente de Jesús ante la observancia sabática y la pureza ritual hasta la alabanza del samaritano misericordioso. La yuxtaposición, predicada en Mc 12, 28-34, de ambos mandamientos principales, el amor a Dios y el amor al prójimo, es por tanto sólo una *yuxtaposición aparente*. Si se confronta el material de las páginas 75-120 con su concentración en el amor al prójimo (cf. p. 121 s), ¿qué otra comprensión del amor a Dios, mencionado expresamente *una sola* vez, nos queda sino la explicación de que Jesús y la tradición de Jesús interpretan el amor a Dios como amor al prójimo? Todavía en una conocida ordenación eclesial de comienzos del siglo II, la llamada *Didaché* o «Doctrina de los doce apóstoles», se refleja este hecho: se exige expresamente el amor a Dios y al prójimo (1, 2); pero el amor al prójimo constituye la parte principal de la interpretación subsiguiente

1. Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 19.

(1, 3-5, 2). Naturalmente esto no significa, en el caso de la oración, que la oración del hombre se dirija al prójimo. Pero esos rasgos que incluso en los sinópticos intentan, al menos incoativamente, trasladar la oración de un especial ámbito cultual al campo de una postura permanente (cf. p. 94 s), van en la misma dirección: el servicio a Dios no se realiza como un acto especialmente acentuado, sino, por así decir, interlinealmente, en el campo de la actuación concreta. Con frecuencia se escucha contra tal tesis una objeción que piensa introducir un argumento acertado y de especial peso, que aniquila esta tesis: todo eso es solamente humanismo. Como respuesta, bastaría tan sólo sustituir el término «humanismo» por el neotestamentario «amor al prójimo», y entonces ya valdría el intento; aunque a aquel que hace esta objeción, no le resultase fácil colocar «solamente» antes de «amor al prójimo». Por consiguiente, es válida nuestra afirmación con tal de que el objeto se coloque ante la tradición de Jesús y —aquí se puede ampliar con confianza— la tradición paulina y, de forma ilimitada, incluso ante los textos joaneos del nuevo testamento. Por lo demás, tal objeción responde a una concepción nada clara de lo que el «humanismo» del tiempo del nuevo testamento no sólo valora sino predica sobre el amor a Dios y al prójimo. Una figura tan digna de elogio como Epicteto enseña una obediencia a la divinidad consistente en que el hombre sólo aspire a aquello que realmente tiene a su disposición y no se deje arrastrar por su sentimiento a formas de conducta que lo hacen infeliz porque lo hacen moverse en unos campos de los que ya no puede disponer. Para Epicteto a tales sentimientos pertenece expresamente un misericordioso con-sentir con la desgracia del vecino. Aquí, en el «humanista» Epicteto, la apertura al prójimo no es de ninguna manera la expresión concreta del amor a Dios.

Si el culto divino, según la tradición de Jesús, es servicio al prójimo concreto, ¿cómo se puede hablar de la gracia de Dios? También aquí nos ayuda la tradición

de Jesús a una mayor clarificación. Los textos hablan de un hombre que accede a las demandas de un amigo a medianoche no por amistad, sino sencillamente para librarse de la molestia (Lc 11, 5-8); o del padre que no le da a su hijo una piedra o una serpiente cuando le pide pan o huevo (Mt 7, 9 s par). Tales textos quieren animar a esperar en la bondad dadivosa de Dios. Pero para ello, se refieren a un comportamiento dadivoso en los casos normales de la convivencia humana. Lo que quieren decir es claro: el don del hombre reproduce, aunque en forma débil, el don de Dios; la experiencia concreta que pueda tener alguien que ha sido objeto de gracia, puede constituir para él una importante ayuda para que se entienda total e incondicionalmente como objeto de regalo. El hombre puede hacerse consciente de que es un agraciado sin fronteras; por tanto, no como el siervo de la parábola (Mt 18, 23-35), que desgraciadamente no lo advierte. De *esta* forma opera la gracia de Dios y capacita al hombre para lo recto: el hombre comienza a comprender que es incondicionalmente objeto de regalo, agraciado. La tradición comunitaria hace que Jesús responda a la pregunta de cómo podría salvarse un rico en estos términos: «Para los hombres es imposible, mas no para Dios, porque todo es posible para Dios» (Mc 10, 27 par). Sobre cómo Dios hace posible este imposible los sinópticos ofrecen continuas y nuevas ilustraciones. Dios no actúa sobre el hombre verticalmente, desde arriba, sino que el hombre pobre y culpable encuentra aquí en la tierra una donación. Jesús se encuentra en el centro de los pobres, publicanos y pecadores. Se dirige a los desclasados y exige que quienes van tras él hagan lo mismo. En la comunidad que intenta vivir a partir del amor de Jesús el hombre puede tomar aliento: él es más importante que la honra cultual de Dios y que la pureza cultual. Con ello se resquebrajan los antiguos módulos de lo piadoso y lo impío, y lo último se convierte en lo primero (Mc 10, 31). Dicho según la imagen del mundo de entonces, aprenden a ver los cie-

gos y a andar los tullidos, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, y los pobres son evangelizados (Mt 11, 5 par). Así se presenta lo imposible: no como un suceso sobrenatural perteneciente a un mundo del más allá con absurdas consecuencias en este mundo, sino que el hombre pobre, impío y malo puede, inesperadamente, llamarse de nuevo hombre. Pero el camino es: que el sol y la lluvia la reciben también los malos (Mt 5, 45 par). El médico Jesús acepta a los enfermos. *Dios* manifiesta su gracia, en cuanto que *los hombres* aceptan el papel del médico que está ahí para los enfermos (Mc 2, 17 par).

La aceptación por el hombre es como la aceptación por Dios: sin duda, a esto habría que añadir algo que resulta decisivo. Tampoco es difícil sacar de los textos evangélicos lo que aquí falta. Examinemos detenidamente la situación del hijo pródigo (Lc 15, 11-24). El padre lo acepta de nuevo, lo acepta antes de que el hijo pueda proferir su ruego de perdón. Pero pensemos por un momento en la posibilidad de que hubiese ocurrido de forma totalmente distinta a como se narra en el texto. El hijo, de nuevo instalado en sus derechos, habría movido tristemente la cabeza y habría explicado: todo esto es bueno y hermoso, padre; pero yo no puedo olvidar que hice aquello, que yo fui *así*. Pienso que el texto sabe muy bien por qué no lo narra *de esta forma*. En el hecho de que un hombre sea aceptado realmente va incluido necesariamente el que él debe aceptarse a sí mismo. Dicho en términos más directos: debe aprender a reunirse con ese mal hombre que es él mismo, debe aprender la humildad —hablando en imagen— de comer del ternero cebado del padre, no con mal humor y desconcertado de sí mismo, sino tranquilamente, aunque sea *así*, con el anillo en la mano y vestido con el traje de gala. Sólo se puede aceptar la gracia como la gracia real, como la gracia sin más, como la gracia de Dios, si se acepta uno a sí mismo. El hombre no debe pensar: puede ser que Dios me perdone, pero yo no me puedo perdonar

a mí mismo. Sólo cuando yo me acepto a mí mismo, tengo algo que ver con el fenómeno que se llama gracia y perdón *de Dios;* no un momento antes. Quien entiende correctamente estas afirmaciones, ni se le ocurre objetar: esto es una cosa terriblemente sencilla. Aceptarse a sí mismo puede ser amargo, en ocasiones muy amargo. Pienso que el publicano de Lc 18, 9-14 no bajaría precisamente radiante del templo. Quizá —si se nos permite prolongar por nuestra cuenta el relato— hasta había conseguido percibir una mirada oportuna del fariseo. Pero no se desconcertó, y se aceptó: *así* —dice Jesús— se realiza la aceptación por Dios. Dios no es la fundamentación de esta autoaceptación; es más bien el suceso que aquí se realiza. Por eso el fariseo, a pesar de usar este vocabulario, no habla en absoluto de lo que se quiere decir con el término «Dios». En cambio el publicano utiliza bien esta palabra; pues Dios está, por así decir, contenido en esta autoaceptación, antes de que la palabra «Dios» venga a los labios del publicano.

Con esto está también contestada ya una objeción que se escucha con frecuencia: ¿qué es lo que hay que hacer cuando no hay hombres que sean mediadores de este animar y aceptar a los demás o cuando rehúsan tal papel de mediación? Entonces puede recorrerse el camino descrito en Mt 15, 27: la mujer suplicante es rechazada por Jesús aludiendo a que ella, como no-israelita, como «perro», no tiene ningún derecho al pan de los «hijos». Pero la mujer toma sobre sí este papel tan sumamente humillante; se acepta como «perrillo» y alcanza así su plegaria y tiene abierto ante sí el futuro. Existe, como camino extremo, una autoaceptación en la cual se realiza aquello a lo que se alude con la aceptación de Dios, en oposición a las voces de los demás hombres que se niegan. Es el camino de una desesperación que con todo no desespera; el camino de una confiada desesperación.

Entonces, —se preguntará el sorprendido lector— ¿no es importante la expresión «Dios»? Sí, ha entendi-

do bien; esta expresión no es importante. Lo que importa es esa postura del hombre que se sabe llamado a la obediencia y capacitado inmerecidamente para una obediencia recta; por tanto, *la* postura que en la tradición de Jesús se regala y se exige al usar la expresión «Dios». Pero lo típico de esta postura recta no es el uso de la palabra «Dios». «Dios», en el mundo circundante de Jesús, puede ser la expresión que obliga al hombre piadoso a odiar y que le capacita para ganar por su obediencia la salvación. Pero todas las reflexiones de este libro quisieron poner en claro que Jesús no interpreta a Dios como un deber de odiar, sino de amar; que Jesús no entiende a Dios como la instancia ante la cual se puede merecer algo, sino como el hecho en el cual el hombre malo y desesperanzado recibe futuro y esperanza. La expresión «Dios», para nuestra mentalidad, sigue siendo multívoca; sólo la interpretación que tuvo lugar en los evangelios le presta univocidad. En ellos «Dios» deja de ser una autoridad exterior que coacciona al hombre por el miedo. El hombre aprende a aceptarse a sí mismo cuando este hombre pobre y sencillo aprende a obedecer; y este modo y esta manera de juzgarse a sí mismo y de vivir a partir de ahí es lo que se quiere decir cuando la tradición de Jesús habla de Dios. El uso de esta palabra de hecho no tiene importancia si se compara con el contenido y la interpretación que están ligadas a ella.

EPILOGO

Hemos recorrido un largo camino en este libro. Desde el mundo circundante religioso de Jesús hasta la recta comprensión de la forma en que los evangelios deben ser comprendidos y leídos. Desde la espera del fin de Jesús hasta su predicación de conversión que exige al hombre y le quita todos los elogios. Desde las formas concretas de comportamiento que Jesús tiene por adecuadas en el campo del culto, del derecho religioso, de la posesión y del matrimonio, hasta la constatación de que todo esto está anclado en un centro: en la recta apertura al prójimo. Finalmente, desde la consideración de que la tradición de Jesús quiere enseñar al hombre a entenderse como un ser totalmente regalado, hasta el reconocimiento de que Jesús no quiere ser reconocido de antemano como autoridad externa, sino que él *consigue* autoridad por lo que tiene que decir exigiendo y liberando al hombre. Dios no es la fundamentación de esta autoridad de Jesús; es la expresión de este camino que un hombre puede recorrer obedeciendo. Este camino se caracteriza acertadamente por las palabras con las cuales el escritor del último libro neotestamentario describe el fin de los tiempos: «Esta es la morada de Dios con los hombres» (Ap 21, 3).